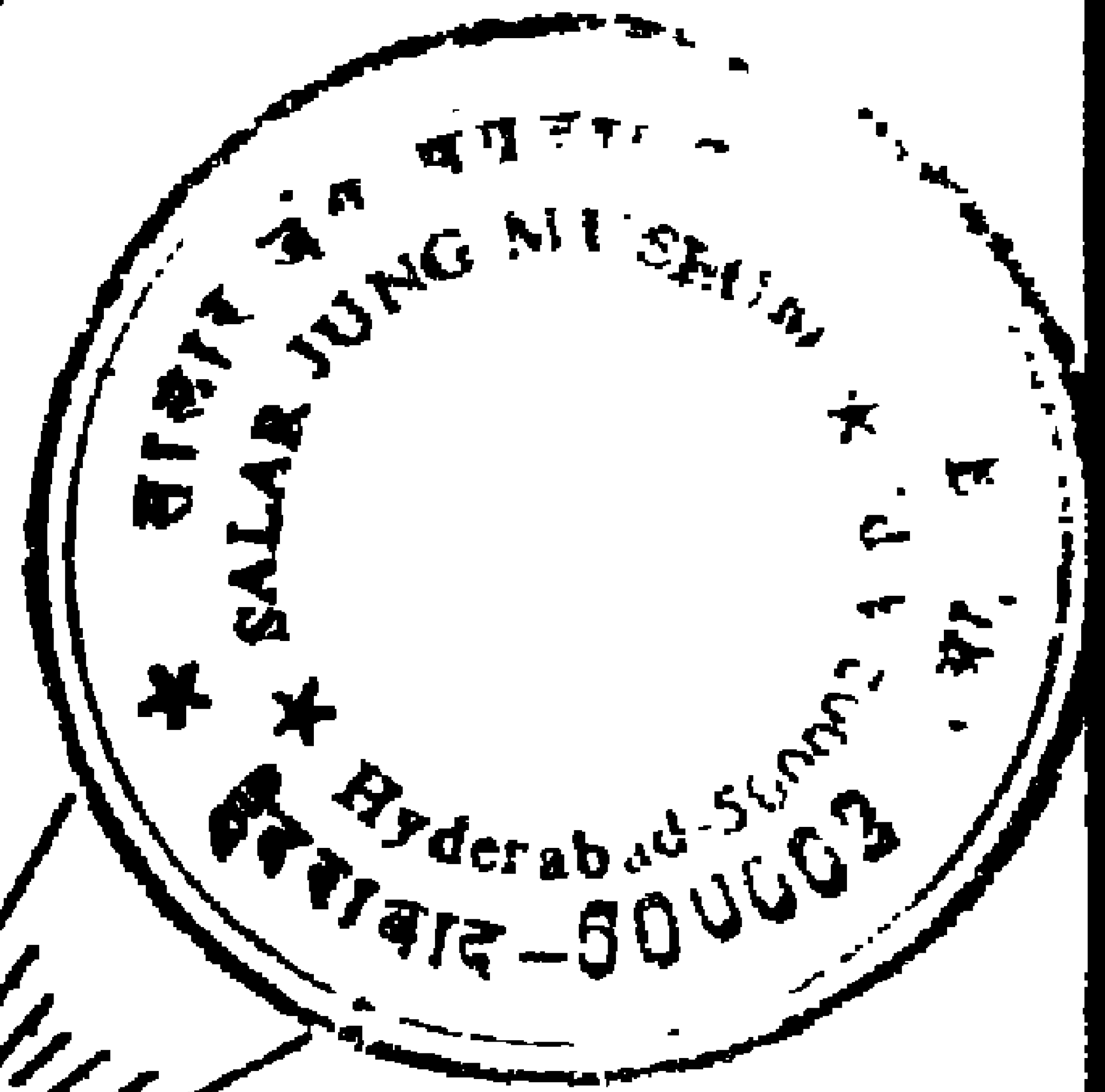
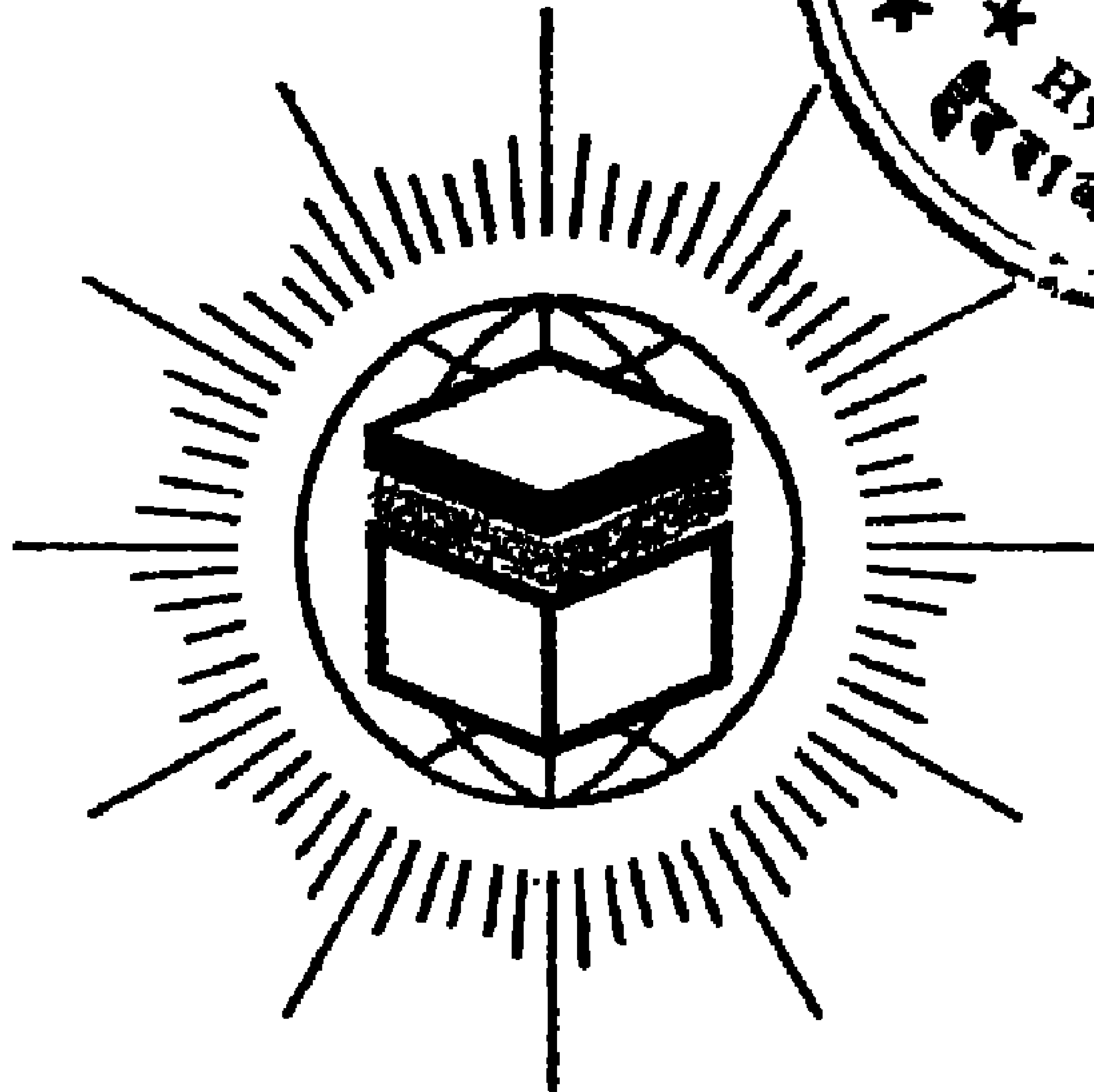

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

بسم الله الرحمن الرحيم





المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

رسالة التقريب

تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية

العدد الأول / السنة الأولى / شهر رمضان ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

* الآراء الواردة في المقالات لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة.

* تسلسل المقالات يخضع لاعتبارات فنية.

محتويات العدد

دراســـات

من عباقرة العلم والفكر

قالوا في التقريب والوحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

نحمدك اللّهمّ حمد الحامدين، ونصلّي ونسلّم على صفوة خلقك، وسيّد رسلك، سيّدنا ونبيّنا محمّدٍ وآله، وعلى أصحابه، ومن اتّبع هداه الى يوم لقائك.

لقد بات من الواضح خطورة المرحلة الّتي تعيشها أمّتنا الاسلامية في عصرنا الراهن، وهي تواجه ألواناً من التحدّيات الحضاريّة، وصنوفاً من محاولات الهيمنة على منابع القدرة،والسيطرة على مصادر القوّة فيها. كما لم يعد خافياً أنّ العدوّ اللدود يعتمد في صراعه غير النبيل أدقّ الخطط وأحكم الأساليب، مستعيناً بما يمتلكه من إمكاناتٍ ماديّةٍ وتقنيّةٍ عاليةٍ، ومستفيداً من حالات الخدر، والغفلة، والجهل الّتي تسود طبقاتٍ واسعةٍ من المجتمع، بما مكّنه من تحقيق أهدافه ومآربه في تقطيع جسد الأمّة الواحدة الى أشلاء متناثرةٍ لا تقوى على النهوض، ولا تقدر على مواكبة حركة التطوّر في العالم، ممّا جعل هذه الأمّة الشاهدة تتراجع عن موقعها التأريخيّ كأمّةٍ رائدةٍ، وتنحدر في حضيض التبعيّة.

وفي قلب هذا الواقع المرّ انطلقت صيحات مخلصة تدعو الى لمّ شمل الأمّة وجمع شتاتها تحت راية التوحيد، وفي ظلّ تعاليم الاسلام المحمّديّ الأصيل، وقد شهد عالمنا الإسلامي ـ سيّما في القرن الأخير ـ أعلاماً وأئمّةً مصلحين هتفوا بهذا الهدف السامي، وسعـوا الى تحقيق هذه الأمنية المقدّسة، وجاهدوا من أجل ذلك، وقد تحمّلوا شتّى الصعوبات والمشقّات، وذاقوا الآلام، حتّى أنّ بعضهم قد استشهد في هذا السبيل.

إنّ الأمّـة الاسلامية بجميع مذاهبها وشعوبها وقوميّاتها، وبما لها من قواسم مشتركةٍ في حقل العقيدة والعبادات، والعادات والتقاليد، والثقافة العامّة، هي أمّة

واحـدة كما صدع القـرآن بذلـك: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[1] مشعراً بأنّ توحيد الربوبية والعبودية لن يتحقّقا إلاّ في ظلّ وحدة الأمّة، كما أنّ هذه الوحدة لا تتمّ ولا تكتمل إلاّ بهما.

ثمّ إنّ الـوحـدة الإسـلامية، والأخـوّة الإسـلامية، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، كلّ هذه الشعارات المطروحة إنّما هي تعبيرات عن مراحل وجود شيءٍ واحدٍ، هو: «وحدة الأمّة الإسلامية» ذات البعد الاجتماعيّ، والبعد السياسيّ، بمعنى: توحيد المواقف السياسية.

كما أنّ الأخوّة الإسلامية تحكي البعدين: العاطفيّ والعمليّ للوحدة، والتقريب بين المذاهب يحكي البعد الثقافيّ والفكريّ لها. فما لم يتحقّق الودّ والألفة بين آحاد الأمّة الإسـلامية، وما لم يحصل الانسجام بينهم، بحيث يصبح همّهم الرساليّ همّاً واحداً، وشعورهم مشتركاً بالمسؤوليّة أمام الاسلام والمسلمين، وحرصهم الكبير على المصلحة الاسلامية العامّة، لا يكون لوحدة الأمّة وجود خارجيّ ينطلق عمليّاً نحو الأهداف المقدّسة، بل تبقى الوحدة حُلماً لا يتجاوز الواهمة، وشعاراً يراوح في عالم الخيال.

بَيدَ أنّ الأخـوّة الإسـلامية بدورهـا تتوقّف على حصول أمرٍ آخر ألا وهو التقريب بين المذاهب الاسلامية. وهنا لابدّ لنا أوّلاً من بيان أنّ المذاهب الإسلامية كافّةً ما هي إلاّ طرق لفهم الاسلام وأحكامه، وليست هي كيانات قائمة في عرض الاسلام ومستقلّة عنه. وبعبارةٍ أخرى: يمكننا القول بأنّها صور وأشكال نشأت عن الإسلام وإليه تنتهي. وهذه التعدّديّة المذهبيّة إن كان منشؤها الاجتهاد في فهم الإسلام فليس في ذلـك ما يدعـو الى العداء والبغضاء، وحصول التنافر والتناحر مادامت المـذاهب كلّها تستهدف هدفاً واحداً هو الإسلام العظيم، إلاّ أنّ ما حدث وخلال فترات ليست بقصيرةٍ كان على عكس ما كان مترقّباً ـ ويا للأسف ـ بسبب الغفلة والجهل، فطفحت الخلافات على المستوى العامّ، وأخذت النعرات العمياء تنخر في

(١) الأنبياء: ٩٢.

جسد الأمّة، وصار لكلٍّ وجهة، والحديث ذو شجون.

واذا أُريد تلافي ذلك، وعدم الوقوع في الخطأ نفسه، فلابدّ أن يقوم علماء الاسلام بعرض هذه المذاهب الاسلامية، وتوضيح متبنّياتها بموضوعيّةٍ تامّةٍ، وبأسلوبٍ جديدٍ، بعيداً عن حالات التطرّف والانحياز، متجاوزين المسائل الجزئيّة، لكي يحمل كلّ مسلمٍ صورةً ناصعةً عن أخيه المسلم خاليةً من التهم والتمحّلات، وحينها ستكون الأرضيّة صالحةً لنموّ غرس الأُخوّة والمحبّة بين المسلمين كافّة.

ومن أجل الوصول إلى الغاية المنشودة هذه دعا وليّ أمر المسلمين القائد السيّد عليّ الخامنئيّ ـ حفظه الله ذخراً للإسلام والمسلمين ـ الى تشكيل «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلامية» محقّقاً بذلك أمنية الإمام الراحل مؤسّس الجمهورية الإسلامية السيّد الخمينيّ «قدّس سرّه». ولم يكن هذا المشروع المقدّس بِدعاً في تأريخنا الحديث، بل سبقته خطوات مباركة وقيّمة من قبل الحريصين على الاسلام والمسلمين، خصوصاً مشروع «دار التقريب بين المذاهب الاسلامية»، بل يمكن القول بأنّ «مجمع التقريب» ما هو إلاّ امتداد لـ«دار التقريب»، ومواصلة للدرب نفسه، ولتحقيق ذات الأهداف الّتي يسعى «المجمع» إليها بكلّ جهدٍ، وبأيّة وسيلةٍ ممكنة.

وكما أتحفت «دار التقريب» الأمّة الاسلامية بالكثير من الإنجازات، وعلى رأسها إصدار مجلّة «رسالة الاسلام» فإنّ «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الاسلامية» يقدّم بين يدي المسلم في شتّى أنحاء العالم مجلّة «رسالة التقريب» آملين أن تكون منبراً لكلّ المسلمين بمختلف طوائفهم، وحاملةً للكلمة الهادفة الّتي تعبّر عن هموم المسلمين وطموحاتهم، عسى أن تنال إعجاب القارئ الكريم، ورضا الربّ الرحيم.

﴿رَبَّنا اغفِرْ لَنا ولِإخْوانِنا الّذينَ سَبَقُونا بالإيمانِ ولا تَجْعَلْ في قُلُوبِنا غِلّاً لِلّذينَ آمنوا رَبَّنا إنّك رَؤوفٌ رَحِيمٌ﴾[1].

رئيس التحرير

(١) الحشر: ١٠.

شذرات من توجيهات السيد القائد

سماحة آية الله السيد علي الخامنئي

بمناسبة احتفالات أسبوع الوحدة الإسلامية

وذلك بتاريخ ١٧ ربيع الأول ١٤١٣ هجرية

إنّ يوم ولادة نبيّ الاسلام العظيم هو يوم تأمّلٍ وتدبّر في البركات اللامتناهية لهذا المولود المكرّم. ويمكن القول: إنّ أعظم بركات هذه الولادة العظيمة عبارة عن تقديم التوحيد والعدالة كهديّةٍ للمجتمعات البشرية.

إنّ البشر في مجال الاعتقاد يتخبطون في شباك الشرك حتّى في عصرنا الراهن الّذي هو عصر التقدّم العلميّ والرقيّ الفكريّ البشريّ الهائل، ومن المعلوم حتّى على مستوى الدول المتطوّرة ماديّاً أنّ عقيدة التوحيد مع كلّ ما يتبعها من بركاتٍ محتاجة الى نورانيةٍ لا يمكن التوفّر عليها إلّا من طريق عقلٍ يهتدي بالوحي الالهيّ. ولقد أهدى النبيّ الأكرم هذا الأمر للبشريّة كما فعل من سبقه من الأنبياء. إنّ الإيمان بالتوحيد له بركات وآثار على صعيد روح الانسان وقلبه في طوال حياته، ولابُدّ من التأمّل فيها، كما لابدّ من السعي الحثيث للوصول اليها.

والهبة الالهيّة الأخرى الّتي جاء بها هذا المولود المكرّم هي: العدالة. إنّ الانسان الّذي كان يعاني من انعدام العدالة من أوّل يومٍ سجّله التأريخ لا يزال اليوم يعاني من

نفس المشكلة ألا وهي فقدان العدالة، هذه هي المعضلة الكبرى لدى البشرية. إنّ الدين الذي قدّمه هذا المولود المكرّم للبشرية يدعو الناس الى النقاط المضيئة والحسّاسة في حياتهم من قبيل التوحيد والعدل، وهما يمتازان بميزتين: أولاهما: أنّهما للبشرية جمعاء، فكلّ من أراد يستطيع الاغتراف منهما. والميزة الأخرى: أنّهما لا يختصّان بزمانٍ معيّنٍ، بل لكلّ الأزمنة. واليوم يحتاج البشر الى العودة للتوحيد الخالص وقانون العدالة الاسلامية. إنّ العلاج الذي قدّمه الاسلام للبشرية لضمان العدالة هو قانون: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] وهي دعوة الى التقوى والورع، ونبذ بذور التمييز بين البشر على أساس القومية، والعرق، والدم، واللون، وما شابه ذلك.

ولا تزال الدول المتقدّمة في العالم والمتطوّرة من الناحية المادّية تعاني من مسألة الأبيض والأسود، للأسود ضوابط معيّنة، وللأبيض ميّزات خاصّة، لا زالت الحرب قائمةً عندهم على أساس العرق، والدم، والقومية. كم من البشر زُهقت أرواحهم في نيران حربٍ أشعلوها على خلافاتٍ قوميّةٍ ووطنيةٍ مفتعلةٍ ذهبت حقوقهم أدراج الرياح! اليوم البشرية في أمسّ الحاجة الى نداء الوحدة، والتوحيد، والعدل، وهو النداء الذي يرفعه الاسلام والمسلمون.

مَن هم الّذين يعارضون قضيّة الوحدة هذه الأيام؟ إنّهم المستكبرون الذين يستخدمون الفرقة، والشرك، والظّلم لصالحهم، ويبنون وجودهم وفلسفة حياتهم على سياسة التمييز والتبعيض العنصريّ. إنّ قوى الاستكبار العالميّ في هذه الأيام الذين يحملون شعار الدفاع عن الديمقراطية والمساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق ومكافحة الاستبداد الحكوميّ ـ هم أنفسهم قد قضوا على الديمقراطية في العالم. إنّ من مبادئهم العملية هو تفضيل شعبٍ على آخر، ومنطقةٍ على أخرى، ودمٍ على غيره. لقد رسّخوا سطوة الاستبداد في الدنيا، وهم يديرون العالم كيف ما يشاؤون، هذا هو وضع البشرية في عصرنا الراهن. إنّ البشرية اليوم بحاجةٍ ماسّةٍ إلى إطلاق صرخةٍ

(١) الحجرات: ١٣.

كالّتي أطلقها نبيّ الإسلام (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، صرخة تدعو للتوحيد والعدالة بين البشر.

نحن في إيران جعلنا هذا الأسبوع أسبوعاً للوحدة. وإمامنا العظيم بما أنّه كان يدعو دائماً الى الوحدة بين المسلمين فقد لفت أنظار المسلمين أجمع، بل كلّ دعاة الحقّ في العالم الى نداء الوحدة. أسبوع الوحدة، اسم مناسب جدّاً لهذه الأيام.

إنّ فئات الشعب متّحدة مع بعضها، وتسير باتّجاهٍ واحدٍ وهو اتّجاه الإسلام، وتحكيم الدين على الرغم من المؤامرات وبذور الفتنة الّتي يثيرونها هنا وهناك.

لا يوجد في إيران الاسلامية أيّ فرقٍ بين الشيعة والسنّة، ولا بين القوميّات المختلفة من فرسٍ، وعربٍ، وتركٍ، وتركمانٍ، وبلوشٍ، وكردٍ، وغيرهم، فإنّ شعبنا يقف كالجسد الواحد.

لقد أصبح الشعب الإيرانيّ حقّاً شعباً مثالياً ببركة الاسلام. إنّه قدوة ناجحة في مقدّمة سائر الشعوب الإسلامية، وإنّ الله سبحانه راضٍ عنكم أيّها الشعب الإيرانيّ نتيجة تلبيتكم بصدقٍ لنداء دينكم، وإمامكم العظيم. يجب أن تحفظوا هذه الوحدة. هذه الوحدة المهمّة الّتي تمكّنتم ببركتها أن تحقّقوا كلّ هذه الانتصارات.

اعلموا أنّ أعداء الاسلام يتربّصون بكم الدوائر للنيل من وحدتكم، فكونوا إذن على حذرٍ لا تسمحوا لبروز الخلافات بينكم. حاذروا من الأمور الموجبة للخلاف والتي يستطيع الأعداء أن يجعلوا منها مستنداً لزرع الفرقة. على سبيل المثال يجب أن يحذر الشيعة وإخوانهم السنّة من الخلافات المذهبيّة الّتي أساء الأعداء استغلالها لقرونٍ متماديةٍ، وكذلك بالنسبة للقوميّات المختلفة يجب أن يعوا جيّداً أنّ الأعداء قد قعدوا لهم بالمرصاد لعلّهم يتمكّنون من زرع بذور الفرقة بين القوميّات الايرانية التي عاشت مع بعضها على مرّ التأريخ. هذه أمور يحاول العدوّ أن يخترق من خلالها صفّ وحدتنا، ويزرع بيننا الفرقة والخلاف، ويجب أن تقفوا في وجه هذه المؤامرات.

يريد العدوّ أن تُمحىٰ إيران من على وجه البسيطة. يريد العدوّ أن ينسف سلامة

ووحدة الأراضي الإيرانية. يريد العدوّ أن لا يرى راية الإسلام ترفرف على رؤوس هذا الشعب، ويريد أن يرتقي سدّة الحكم أمثال النظام البائد وأعوانه وعملائه.

إنّ العدوّ لا يروق له أن يرى راية الاسلام ترفرف على رأس هذه الأُمّة. إنّ الاعداء المستعمرين ليسوا مستعدّين لان يروا شعباً مستقلاً معتمداً على ذاته، ومتوكلاً على الله، ومتكئاً على تعاليم الدين الاسلامي، لا يريدون مشاهدة شعب بهذه العظمة، ومتحسّس لآلام ومتاعب المسلمين في مثل هذه المنطقة الحسّاسة من العالم. لقد رأى مرتكبو الجرائم في البوسنة والهرسك ومؤيّدوهم تلك التظاهرات العارمة التي خرجتم بها في شوارع طهران والمدن الأُخرى تأييداً لمظلومي البوسنة والهرسك. لقد رأوا تلك الجموع المهيبة، وقد أفزعتهم قطعاً وقفة الشعب الإيرانيّ بعزمٍ راسخٍ أمام إحدى القضايا العالمية. لقد كانت هذه التظاهرات مصداقاً لمن يلتزم بالحديث الشريف «مَن أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلم»[1]، مصداقاً بارزاً للاهتمام بأمور المسلمين.

لقد التزمتم عملياً بهذا الحديث الشريف بكلّ ما أوتيتم من حولٍ وقوّةٍ، فأبديتم اهتمامكم البالغ بأمور المسلمين في أوربّا. إنّ الشعب الإيرانيّ لم يكن يعرف شيئاً عن شعب البوسنة والهرسك. لم يكن شعبنا يعلم ماهية الساكنين في سراييفو، ونوع مشاعرهم وأحاسيسهم. لم تكن لنا علاقة بهم إلى أيّامنا هذه، ولكنّ الذي دفع أُمّتنا الى هذا العمل العظيم والاهتمام بأمورهم هو الإسلام فقط، والأحاسيس الإسلامية، والشعور بوجوب مساندة شعبٍ مسلمٍ يقاسي من الظلم. إذا رأى شعبنا أنّ من اللازم عليه أن ينزل الى الشوارع فإنّه يفعل، وعلى شكل حشودٍ مليونيةٍ، واذا شعر أنّ اللازم عليه أن يقدّم العون الماديّ والماليّ فإنّه سيفعل، واذا أدرك أنّ عليه أن يقدِم على خطواتٍ أكبر بغية إنقاذ إخوانه المسلمين فإنّ شعبنا سوف يكشف عن صدره ويستعدّ للمواجهة.

---

(١) اصول الكافي ٢: ١٦٣/ ط طهران.

هذا نموذج لأمّةٍ تؤمن بالوحدة الإسلامية والأخوّة الإسلامية. والآن لو فرضنا أنّ كلّ الشعوب الاسلامية تصبح هكذا فما الّذي سوف يحدث في الدنيا؟ إنّ هذا من نتائج الوحدة الإسلامية.

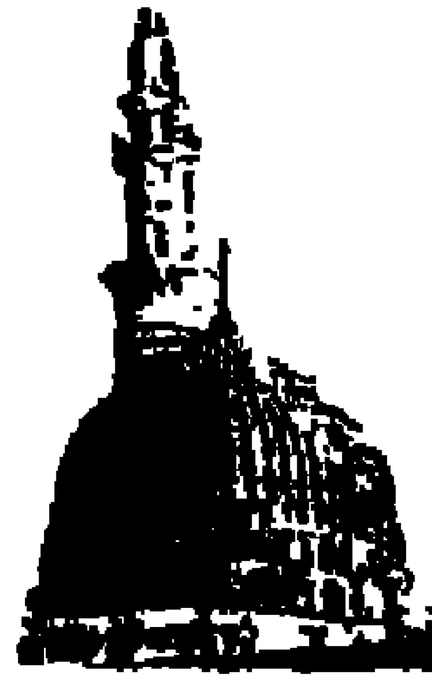
والوحدة الّتي هي أعلى مرتبةً من الوحدة الّتي تحصل بين أعضاء شعبٍ ودولةٍ واحدةٍ هي وحدة الأمّة الاسلامية. لو فسح حكّام الدول الإسلامية المجال لشعوبهم للتعبير عن رأيهم وإظهار أحاسيسهم تجاه القضايا الدولية ووجّهوا حركة شعوبهم فسوف يصلون الى نفس المستوى الذي وصل اليه الشعب الإيرانيّ، وحينها سترون بأنفسكم ماذا يحصل على الصعيد العالميّ! لو كانت هكذا وحدة ومواساة وتضامن موجودة بين الشعوب الاسلامية هل كان الأعداء يجرأون على القيام بمحاصرة شعب البوسنة والهرسك الأعزل المظلوم بهذه الكيفيّة؟ وهل كانت المحافل الدوليّة تجرأ على تجاهل هذه القضية، وعدم اتّخاذ ردٍّ فعلٍ عمليٍّ تجاهها؟ حقّاً إنّ ما يحدث هذه الأيام أمر عجيب! فمع كلّ ادّعاءاتهم الجوفاء بالدفاع عن حقوق الانسان نجدهم اذا وصل الأمر الى جماعةٍ من المسلمين تصبح هذه الادّعاءات قيد النسيان. ما هذا العداء الذي يكنّه الأعداء وقوى الاستكبار العالميّ للإسلام؟ إنّها حرب صليبيّة يشنّونها على الاسلام والمسلمين، بحيث يرى الانسان آثارها ونتائجها في كلّ مكان. ما هذه المظلوميّة الّتي يتعرّض لها المسلمون في كلّ أرجاء العالم، وفي كلّ مكانٍ يتسلّط الأعداء فيه عليهم؟ من أيّ شيءٍ نشأ هذا الوضع؟ لقد نشأ عن وجود الفرقة بين المسلمين، والأمّة الاسلامية، والبلدان الاسلامية، وهذه الفرقة والخلاف من فعل الأعداء، فالدول الاسلامية لا يوجد تضادّ مصلحيّ فيما بينها. إنّ التكتّل والتجمّع مفيد للجميع، لا لمجموعةٍ معيّنة. الدول الإسلامية الكبيرة تستفيد أيضاً من وجود تكتّلٍ إسلاميّ، وكذا تستفيد منه الدول الصغيرة والضعيفة والفقيرة. إنّ وحدةً كهذه من صالح الجميع، فمن الذي يضرّ به وجود تكتّلٍ من هذا القبيل؟ من الذي يتضرّر من اجتماع المسلمين؟ إنّها تضرّ بالقوى الّتي تريد فرض أغراضها الفاسدة على المسلمين. فالفرقة بين المسلمين تعود بالفائدة على القوى المستكبرة كأميركا، وأقطاب

السياسة الاستعمارية.

لقـد دعـونا من أوّل يوم لانتصار الثورة الإسلامية الى الآن جميع البلدان الإسلامية، والتكتّلات الصغيرة الى الوحدة. لم نكن نقول: تعالوا لنتّحد حتّى نستفيد نحن من تلك الوحدة. إذا كنّا سعينا يوماً ما للمحافظة على الأُخوّة والصداقة بين البلدان الإسلامية فليس ذلك لأنّ لشعبنا أو لدولتنا منفعةً معيّنةً في تلك الاخوّة والصداقة، بل لأجل أن يستفيد من هذا التقارب كلّ العالم الاسلاميّ.

وعندما ندعو للوحدة فالغرض من ذلك هو أن تنتفع كلّ الدول والشعوب، أن تنتفع الأُمّة الإسلامية جمعاء. إنّ نداءنا للوحدة الإسلامية أساس العزّة والكرامة، واستقرار الجميع. الوحدة أُمنيتنا. نحن نتمنّى أن يصبح مليار مسلمٍ يداً واحدةً حقّاً، وكذلك يجب أن تتحرّك الدول والحكومات بهذا الاتّجاه أيضاً بروحيّةٍ واحدةٍ وقلبٍ واحد. إنّ عزّتكم ورفعتكم أيّها الشعب الإيرانيّ كانت رهينة إسلامكم، وتضامنكم، ووحدتكم الإسلامية.

إنّ العزّة والقوّة غير ممكنتين إلاّ في ظلّ التقوى، والتمسّك بالقرآن، وعدم الخشية إلاّ من الله تعالى، ولو راعينا هذه الأُمور فإنّ الله سبحانه سوف يكون ظهيراً لنا، سواء كان معنا الآخرون أم لم يكونوا، سنواصل هذا الطريق بفضل الله.



رسالة سماحة الشيخ الرفسنجاني
رئيس الجمهورية الاسلامية الايرانية
الى الدورة الأولى للمجلس الأعلى
للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية

﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[1].

إنّ عقد الدورة الأولى للمجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب الاسلامية هو حدث مبارك، وانّي أعتبره خطوةً عمليّةً باتّجاه تحقيق وحدة كلمة المسلمين، وأبارك ذلك للقائمين بأمر مجمع التقريب، وجميع الدعاة والراغبين بتحقيق «الأمّة الاسلامية الواحدة».

وآمل أن يكون تزامن عقد هذه الدورة مع أسبوع الوحدة وميلاد النبيّ الكريم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) باعثاً في الجميع روح السعي والإخلاص لحفظ التراث القيّم لهذا الرجل العظيم، والّتي نحن - وكذلك الاسلام - في هذا المقطع التأريخيّ بحاجةٍ ماسّةٍ اليها، والى التضحية، وبُعد النظر، وسعة الصدر من قبل أئمّة المذاهب الاسلامية أكثر من أيّ زمانٍ آخر.

---

(١) الأنبياء: ٩٢.

وإنّ الفهّم الصحيح لموقف المسلمين ودورهم في هذه الظروف ليَفرض على جميع العلماء وقادة الفكر في العالم الاسلاميّ أن يعملوا كلّ ما في وسعهم في سبيل هذا الهدف الكبير، أي «وحدة الأمّة الاسلامية»، وأن يستفيدوا من جميع الإمكانات الكبيرة المتوفّرة لديهم لتحقيق هذا الهدف السامي.

وإنّ الخطوة الأولى لتحقيق الأمّة الإسلامية الواحدة هي: القيام بتقريب أفكار أتباع المذاهب الإسلامية، حيث يتحمّل العلماء والقادة الدينيّون والمفكّرون في العالم الإسلاميّ المسؤوليّة الكاملة والخطيرة في هذا السبيل.

وقد كان هذا هو الهدف الأقصى لتأسيس «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الاسلامية» وبأمرٍ من قائد الثورة الإسلامية الإمام الخامنئيّ «دامت بركاته».

لقد شهد التأريخ الإسلاميّ وخاصّةً في هذا القرن جهوداً ومساعي حثيثةً وطيّبةً من أجل تحقيق الوحدة بين المسلمين، ولكنّ الأرضيّة الآن أصبحت مهيّئةً أفضل من السابق بسبب انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخمينيّ «أعلى الله مقامه»، ولذا فإنّ قادة الأوساط الإسلامية مسؤولون أكثر من أيّ وقتٍ مضى عن السعي لتحقيق هذا الهدف الكبير والمنقذ، لاسيّما وقد فتحت الجمهورية الإسلامية ـ الّتي تعتبر قاعدةً لكلّ المسلمين ـ ذراعيها لكلّ الراغبين في تحقيق هذه الأُمنية من الّذين يتمتّعون باستعداداتٍ وقابليّاتٍ للقيام بخطواتٍ عمليّةٍ في هذا المجال. وسوف لن تتباطأ الجمهورية الإسلامية في بذل كلّ الجهود في هذا الأطار.

إنّ أرضيّة العمل والسعي المشترك قد توفّرت الآن لكافّة المفكّرين الإسلاميّين في سبيل دراسة مسائل العالم الإسلاميّ المهمّة، وإنّ الدورة الأولى للمجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية يمكن أن تكون أساساً وبنياناً محكماً لهذا العمل، والسعي المشترك وتوسيع الطريق لطرح الأفكار المشتركة بصورةٍ مستمرّةٍ وبشكلٍ أعمق.

إنّ التوافق الفكريّ يمكن أن يأتي بنتائج مثمرةٍ في كافّة المجالات المختلفة

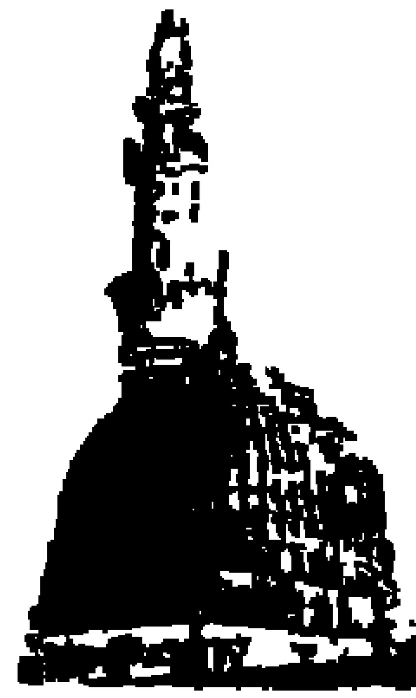
الثقـافية، والاجتـماعية، والاقتصـادية، والسياسية، والأهمّ من ذلـك إيجاد الحلول المشترَكة للمعضلات الكثيرة الّتي يعاني منها الإنسان المعاصر، ونستطيع من خلال ذلك طرح الإسلام باعتباره رسالةً بإمكانها سدّ جميع حاجات البشر وتأمين سعادته.

إنّي على يقينٍ بأنّ جهودكم المشترَكة والمخلصة ـ أيّها العلماء والمفكّرون ـ كفيلة بإخراج هذه الأُمنية الجميلة الى حيّز الوجود والتطبيق، وبإزالة جميع الموانع والسدود من الطريق.

سلامنا الى الأرواح الطيّبة للعلماء والمجاهدين العظام الماضين، الّذين بذلوا جهوداً وحدويّةً مباركةً مقرونةً بالنيّات الخالصة، وأتمنّى لكم كلّ التوفيق.

أكبر الهاشميّ الرفسنجانيّ

رئيس الجمهوريّة الاسلاميّة الإيرانيّة



الوحدة الإسلامية من منظور حضاري

القسم الأول

سماحة الحجة السيد محمد باقر الحكيم
رئيس المجلس الأعلى
للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

أهمّية الوحدة الإسلاميّة

لا شكّ أنّ الوحدة الاسلاميّة هي من أهمّ الموضوعات الّتي نواجهها في عصرنا الحاضر. والّتي يجب أن نتناولها بالبحث والتمحيص وتحديد المعالم الأساسيّة لها، ليتّضح الموقف تجاهها بشكلٍ كاملٍ، خصوصاً بعد وجود الكيان السياسيّ الاسلاميّ المتمثّل بالجمهورية الاسلاميّة في إيران، ووجود النهوض الاسلاميّ الواسع الذي جعل المسلمين يتوجّهون الى وضع الحياة الاجتماعية لهم على أساس النظريّة الاسلاميّة، والمصالح الحقيقيّة للمسلمين، الأمر الذي أدّىٰ بعد عقدٍ من الزمن-تقريباً-الى قيام دولتين إسلاميّتين أُخريين، وحدوث صراعٍ واسعٍ بين المسلمين والأنظمة الحاكمة في بلاد المسلمين الّتي لازالت تتمسّك بمنهج الظلم والطغيان، والتبعيّة، والمصالح الأنانيّة الضيّقة، وتحرص على البقاء في مستنقع الحضارة الغربيّة وتحمّل جميع مشاكلها الاجتماعيّة والاقتصاديّة، بل القبول بالمظاهر الغربيّة، بعيداً عن العلم والتطوّر التكنولوجي. أو العزّة والكرامة الانسانية.

ويزداد الموضوع أهمّيّةً عندما ننظر إلى الظروف العالميّة وطبيعة الصراع القائم في عالمنا اليوم على المستوى الحضاريّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بعد سقوط المعسكر الاشتراكيّ وانهياره وخروجه من محاور الصراعات الانسانية الأساسيّة، حيث يُلاحظ أنّ الاتّجاهات الجديدة لرياح الحرب الباردة تُعطي لموضوع الوحدة الاسلاميّة أهمّيّةً خاصّةً من هذه المرحلة من التطوّر الحضاريّ.

اتجاه رياح الحرب الباردة :

لقد تحوّلت رياح الحرب الباردة بسقوط المعسكر الاشتراكيّ الى اتّجاهين رئيسين:

الأول: اتّجاه الانكفاء على الذات. حيث نجد الحضارة الغربيّة بسبب انتهاء المواجهة ذات الوتيرة والمستويات العالية مع المعسكر الاشتراكيّ، وعدم وجود ذلك المستوى من المخاطر والمحفّزات للدفاع عن النفس الّتي كانت تجعل القوّامين على هذه الحضارة يغضّون الطرف ـ سابقاً ـ عن الاهتمام بمشاكلهم الداخليّة الانسانيّة المعقّدة،ليولُوا الصراع والمواجهة والخطر العسكريّ والعقائديّ والسياسيّ مع الأعداء الخارجيّين القدر الأكبر من الاهتمامات.

كلّ هذا التطوّر سوف يؤدّي إلى أن ينكفىء الغربيّون على أنفسهم في الاهتمامات الداخلية والصراعات والتنافس غير الشريف بينهم من أجل المصالح الذاتيّة الضيّقة.

وهنا ترشّح التوقّعات بعض المحاور الأساسيّة للصراعات الذاتية:

ا ـ الصراع الأوربي الأمريكي: لا على المستوى العسكريّ ولا العلميّ، حيث بلغ التنافس في هذين الميدانين الى القمّة،ثمّ الطريق المسدود، بل على مستوى الحرب الاقتصادية، والمزيد من الترف والرفاه على حساب شعوبهم والشعوب الفقيرة.

وقد بدت في الأفق بعض المؤشّرات في هذا المجال،سواء في حرب الخليج،إذ

حاول الأمريكيّون فيها الاستيلاء على مصادر النفط والهيمنة على هذه المنطقة الغنيّة، من أجل أن يمسكوا بزمام المبادرة في هذا المجال الحيويّ والطاقة المؤثّرة في جميع اقتصاديّات العالم.

وكذلك في قضيّة فرض الرسوم على الصادرات الزراعية الأوربّية الى الولايات المتّحدة الأمريكية، بعد أن رفض الأوربّيون أن يلغوا الدعم الزراعيّ الذي يقدّمونه للمنتوجات الزراعية في بلادهم للمحافظة على انخفاض الأسعار.

وكذلك في نتائج الانتخابات الأمريكية الأخيرة(١) الّتي كان العامل المؤثّر فيها هو: الاهتمامات الداخلية الاقتصادية والاجتماعية بعد الاضطرابات الواسعة الّتي سهدتها بعض الولايات الأمريكية في العامين الماضيين، وتامي خطر المخدّرات، والأمراض الفتّاكة الّتي هي وليدة التفسّخ الأخلاقيّ، والغرق في الشهوات، والتحلّل غير المحدود.

وفي مقابل ذلك: السعيُ الأوربّيّ للوحدة الأوربّية، ومعاهدة «ماسترَيخت»، والمشاكل الاقتصادية الّتي أحدثتها لبعض البلدان الأوربّية؛ فضلاً عن المشاكل الاجتماعية والانسانية الأخرى الّتي تواجهها أوربّا وأمريكا في داخل شعوبها، أو في علاقاتها مع العالم الثالث.

ب ـ **الصراع الغربيّ الشرقيّ**: الذي يدور الآن بشكلٍ واضحٍ بين الولايات المتّحدة الأمريكية واليابان، واختلال التوازن التجاريّ بينهما، وبروز بعض الدول الشرقية مثل: كوريا الجنوبية وتايوان في هذه المعادلة، الى جانب المشكلات الحادّة الّتي ولّدها انهيار الاتّحاد السوفيتيّ ويوغسلافيا لكلٍّ من هذين المحورين.

---

(١) انتخابات عام (١٩٩٢) م التي فاز بها «بيل كلينتون» مرشّح الحزب الديمقراطيّ على منافسه رئيس الجمهورية «بوش» مرشّح الحزب الجمهوريّ، بعد استمرار الاتّجاه السياسيّ لصالح الحزب الجمهوريّ اثنتي عشرة سنةً هي فترة بداية النهوض الإسلاميّ وحتّى الآن، مع أنّ «بوش» حقّق انتصاراً كبيراً كما يدّعي في حرب الخليج. والعامل في فوز المرشّح الديمقراطيّ كما يقال هو: الاهتمام بالأوضاع الاقتصادية ومعالجتها.

واحتمال بروز العملاق الصينيّ الى ميدان الصراع، أو انهياره تبعاً للاتّحاد السوفياتيّ. الّذي سوف يولّد على كلا الحالتين مشكلاتٍ عميقةً وواسعةً في داخل الحضارة الغربية، بعد أن أصبحت هذه الحضارة هي الرائدة والقدوة لكلّ هذه المساحات، ممّا سوف يسلّط الضوء بشكلٍ أفضل على طبيعة وحقيقة المشاكل الّتي تعاني منها هذه الحضارة.

الثاني: اتّجاه الحرب الباردة لمواجهة النهوض الاسلاميّ بسبب تنامي الخوف من الصحوة الاسلامية.

إنّ الصراع بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية ليس صراعاً جديداً، بل هو صراع امتدّ في عمق الزمن الى قرون، وكانت الحرب العالمية الأولى في أحد أبعادها المهمّة هو: تقسيم تركة الدولة الاسلامية الكبرى المتمثّلة بالدولة العثمانية، والاستيلاء أو الهيمنة على ما تبقّى من العالم الاسلاميّ.

وقد تحقّق هذا الهدف للحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى. وبدأ العالم الاسلاميّ وكأنّه قد استسلم عسكريّاً وسياسيّاً للحضارة الغربية طيلة العقود الماضية منذ الحرب العالمية الأولى وإن بقيت بعض الزوايا والجيوب والمنعطفات تشهد شيئاً من المقاومة، خصوصاً في مجالي الفكر والثقافة. ولكنّ الواقع الذي كانت تعيشه البلدان الاسلامية والأمّة الاسلامية ـ طيلة هذه الفترة ـ لم يكن واقعاً يتمثّل فيه الصراع الشامل مع الحضارة الغربية، بل ولا حتّى المقاومة الشاملة لها إذا أردنا أن ننظر إلى الساحة نظرةً عامّةً وشموليّةً. نعم ،كانت هناك أعمال مجيدة وبطولية قام بها بعض علماء الاسلام والمفكّرين المسلمين في مختلف أنحاء العالم الاسلاميّ في الدفاع عن الاسلام، وكان لها دور عظيم بعد ذلك في استمرار المقاومة وإحياء روحها ومن ثمّ تصعيد المواجهة مع الحضارة الغربية.

وقد حدث تحوّل عظيم في الأوضاع السياسيّة والثقافية للعالم الاسلاميّ بعد قيام الثورة الاسلاميّة في إيران وتأسيس الحكم الاسلاميّ فيها، حيث انتشرت روح المقاومة والتصدّي والنهضة في جميع أنحاء العالم الاسلاميّ، بل وفي صفوف المسلمين

المغتربين،والذي كان يبدو للناظر ـ لأوّل وهلةٍ ـ أنّهم تحوّلوا في جميع أبعاد حياتهم ووجودهم الى جانب الحضارة الغربية.

وهنا حاول القيّمون على الحضارة الغربية أن يعالجوا هذه الظاهرة بالطريقة التي عالجوا وواجهوا بها ظاهرة النهوض القوميّ والوطنيّ وحركة التحرّر في العالم العربيّ والاسلاميّ، ومن دون الحاجة الى التحوّل الى الحرب الباردة في مواجهة عالمية شاملة. فكانت الحرب العدوانية على الجمهورية الاسلامية، والتدخّل الأجنبيّ الواسع في منطقة الخليج، والحصار الاقتصاديّ والسياسيّ والتكنلوجيّ للجمهورية الاسلامية، ثمّ حرب الخليج ضدّ النظام العراقيّ لإخراجه من الكويت، والتواجد العسكريّ فيه. وكذلك ممارسة الضغوط المستمرّة لانهاء المشكلة الفلسطينية لصالح الهيمنة الصهيونية، وإثارة المخاوف والشكوك ضدّ الجمهورية الاسلامية ونواياها المستقبلية وعمليّات القمع الواسعة للنهوض الاسلاميّ تحت شعار محاربة الارهاب والتطرّف الدينيّ والتخلّف الحضاريّ. وإحياء التحالفات الجانبية بعيداً عن الأُطر العامّة للجامعة العربية،أو منظمة المؤتمر الاسلاميّ،أو حركة عدم الانحياز،بل وحتّى أبعد من ذلك من محاولة تسخير الأمم المتّحدة ومؤسّساتها خصوصاً في مجال حقوق الانسان لتحريض بعض الأنظمة في العالم الاسلاميّ للقيام بالمزيد من الانتهاك لحقوق الانسان ضد شعوبها تحت هذه الشعارات.

ويبدو حتّى الآن أنّ هذه المحاولة باءت بالفشل،وبدأ الصراع يأخذ أبعاداً جديدةً في المواجهة مع الحضارة الغربية يمكن أن نؤشّر فيها على عدّة نقاطٍ ذات تأثيرٍ كبيرٍ في هذا الصراع:

١ ـ ارتفاع درجة حسّاسية الأمّة تجاه محاولات الحضارة الغربية في الانتقاص من الاسلام والعقيدة الاسلامية، وازدياد الشعور بالمظلومية من قبل الحضارة الغربية من ناحيةٍ، والاعتزاز بالكرامة الاسلامية وقيَمها ومثُلها من ناحيةٍ أُخرى. وقد تكشّف هذا الأمر في قضيّة المرتدّ سلمان رشدي والتي تبدو في البداية أنّها قضيّة عاديّة، ولكنّ الغربيّين في توجيههم للصراع حوّلوها الى قضيّةٍ ذات أبعادٍ عالميّةٍ كشفت في تفاعلاتها

عن عمق جذور الصراع الحضاريّ الغربيّ الاسلاميّ.

فالغربيّون يسمحون لأنفسهم أن يحوّلوا قضيّة الطائرة التي أسقطت في واسكتلنده الى قضيّةٍ عالميّةٍ ويطالبون بمحاكمة المتّهمين بارتكاب الجريمة، وهي جريمة في حقّ جماعةٍ من الركّاب المدنيّين العاديّين؛ ولكنّهم لا يسمحون بمحاكمة شخصٍ ارتكب جريمةً بحقّ الاسلام والأمّة الاسلامية جمعاء، ولا يسمحون بإصدار الحكم الذي تقرّه الشريعة الاسلامية وجميع الأديان السماوية.

ولكنّ المهمّ في هذه القضية ليس هذا الجانب، بل في ما تكشّفت عنه من مدى ارتباط المسلمين بالاسلام والثقافة الاسلامية، واستعدادهم لتوحيد موقفهم في الصراعات ذات البُعد المركزيّ[1]. وكذلك في بُعد الاجماع الاسلاميّ في هذه القضيّة على مستوى الأمّة، وحتّى دول العالم الاسلاميّ حيث لم يجرأ أيّ واحدٍ من حكّام المسلمين أن يقف موقف المخالف لها.

وفي جانبٍ آخر مهمّ هو موقف المسلمين المغتربين.وحتّى المولودين في الغرب منهم،والذي كان في قوّته لا يقلّ عن موقف مسلمي العالم الاسلاميّ إن لم يكن أشدّ وضوحاً.

٢ ـ التراجع الحضاريّ والسياسيّ للحضارة الغربية وأطروحاتها وأتباعها في العالم الإسلاميّ أمام التطوّرات السياسية في تيار النهوض الاسلاميّ الذي لا نحتاج الى الحديث الواسع فيه، وخصوصاً ما حدث في جمهورية «السودان الإسلامية» أو في «جمهورية أفغانستان»، حيث تمكّن التيار الاسلاميّ من خلال صراعٍ طويلٍ وفي أبعادٍ متعدّدةٍ أن يكسب الجولة،ويقيم الحكومة الاسلاميّة تحت سمع وبصر الحضارة الغربية والأنظمة التابعة لها بما تملك من إمكاناتٍ وقدراتٍ ماديّةٍ وبشريّة. وكذلك الصورة الرائعة والمروّعة الّتي حصلت في الجزائر من إدلاء الأمّة برأيها ـ وفي مباراةٍ مفتوحةٍ

---

(١) لأنّ هذه القضيّة كانت تمسّ واحدةً من أهمّ وأكبر القضايا الاسلامية وأن يجمعَ المسلمون على الالتزام بها،وهي قضية النبيّ محمّدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

وعلى الطريقة الغربية في الاختيار ـ الى جانب الحكم الاسلاميّ والنهضة الاسلامية.

٣ ـ ازدياد الشعور لدى أتباع الحضارة الغربية ومنظّريها بالعجز واليأس بالرغم من سعة دائرة التآمر والتوظيف للإمكانات والقدرات، حيث يعبّر عن ذلك طبيعة ردّ الفعل الغربيّ بشكلٍ مباشر، أو عن طريق (الاتباع) من خلال تصعيد وتيرة القمع في العالم الاسلاميّ في عصر النظام الجديد الذي ينادي بالدفاع عن حقوق الانسان، ويرفع شعار تهدئة مناطق التوتّر والاضطراب وحلّ المشكلات المستعصية الاقليمية، والخروج من مخلّفات الحرب الباردة الى الأوضاع السلميّة والأمن السياسيّ والاجتماعيّ.

إنّ ما حصل في بلدان مثل: أفغانستان، وفلسطين، والعراق، والجزائر، ومصر، وتونس، وغيرها من محاولةٍ للقضاء على النهوض الاسلاميّ وعدم التمكّن من ذلك حتّى الآن بالرغم من استخدام جميع الوسائل الممكنة والمتيسّرة حتّى الأسلحة الكيمياوية وحرب الإبادة. تمّ محاولة إلصاق التهم بالعوامل الخارجية: كإيران والسودان، أو التخطيط العشوائيّ في نسبة الإرهاب والتطرّف لكلّ النهوض الإسلامي. كل ذلك يدلّل بوضوحٍ على حقيقة هذا الشعور بالعجز والإحساس بالفشل للأُطروحة الغربية وأنظمتها الهزيلة.

٤ ـ تطوّر الخطاب السياسيّ الاسلاميّ بشكلٍ واضحٍ من خلال أُطروحة الثورة الاسلامية في إيران إلى خطابٍ إسلاميٍّ أصيلٍ يهتمّ بالكرامة الإنسانية كما يهتمّ بكرامة الله والرسول والدين، ويهتمّ بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإنسان كما يهتمّ بالشعائر والآداب الاسلامية، ويهتمّ بالعلم والفضيلة ومعالجة المشاكل الإنسانية، كما يهتمّ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنّ هذا التطوّر للخطاب السياسيّ والتأكيد على البُعد الحضاريّ الأصيل في الاسلام هو الذي جعل هذا النهوض الاسلاميّ صامداً أمام عمليّات القمع والاستئصال، بل ومتعالياً عليها. وإنّ تخلّي الدولة العثمانية عن هذه الهموم الحقيقية للإنسان هو الذي جعلها تتراجع وتتداعى ـ بعد ذلك ـ أمام الضربات التي واجهتها

من قبل الحضارة الغربية.

إنّ شعور الأنظمة في العالم العربيّ والإسلاميّ بالعجز أمام حلّ مشكلاتها الداخلية ـ الاجتماعية والسياسية ـ وبالتالي عدم قدرتها على مواجهة النهوض الإسلاميّ هو الذي أعطىٰ هذا المؤشّر الجديد للصراع، حيث بدأ القوّامون على الحضارة الغربية يشعرون بالخوف من نتائج هذه المواجهة الجديدة، ويدركون الأخطار التي تهدّد مفاهيمهم ومصالحهم في المنطقة، بحيث يجعلهم يُصعّدون من حدّة القمع والاضطهاد والعدوان، وعمليّات التضليل، ويؤشّرون على محاور وخلفيّات هذا الصراع الإسلاميّ الغربيّ.

إنّ هذه الأحداث ترشّح النهضة الإسلامية أن تكون المحور الحضاريّ الجديد في الصراع مع الحضارة الغربية، وبأساليب وإمكاناتٍ جديدةٍ قد لا تخطر على بال المحلّلين والدارسين الغربيّين.

مستلزمات الموقف الإسلاميّ في الصراع:

ولكنّ السؤال المطروح على المسلمين في هذا المجال هو: أين تكمن المستلزمات الحضاريّة والمادّية للوقوف في مواجهة هذا الصراع؟

ويمكن تقديم صورةٍ عامّةٍ عن الجواب من خلال ملاحظة الأبعاد الثلاثة الآتية الّتي تشكّل بمجموعها هذه المستلزمات الأساسية في تشخيص الموقف لهذه المواجهة من وجهة نظرٍ إسلاميّة.

أ ـ مواجهة التحدّيات المعاصرة:

الأوّل: مواجهة التحدّيات الحضارية والسياسية والاجتماعية الّتي أفرزتها ظروف العصر الحديث وتطوّراته في جوانبها الانسانية والمدنيّة والعلميّة، ومنها بالذات

إفرازات الحضارة الغربية والهيمنة العالمية، خصوصاً بعد تراجع الحضارة الغربية وانهيار المعسكر الاشتراكيّ، حيث يمكن أن نشير إلى بعض هذه التحدّيات والقضايا:

الأولى: قضيّة التوفيق بين متطلّبات الحرّية الانسانية على المستوى الفرديّ أو الاجتماعيّ،والاستقلال والإرادة في القرار السياسيّ، والتحرّر من الهيمنة أو التبعيّة الأجنبيّة في الاقتصاد والثقافة والعلوم من ناحيةٍ، ومتطلّبات العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصاديّ والتعايش السلميّ من ناحيةٍ أُخرى.

فإنّ هذه الأمور وإن كانت قد تبدو متجانسةً في النظرة الأُولى لها، ولكنّ التوفيق بين متطلّباتها وضمان تحقيقها عمليّاً وواقعيّاً في الحياة الانسانية المعاصرة والمتداخلة يحتاج الى جهدٍ حضاريٍّ وسياسيٍّ وتضحويٍّ استثنائيٍّ، والى روحٍ معنويّةٍ عاليةٍ، خصوصاً وأنّ الحضارة الغربية لازالت تزداد جفافاً وتصحّراً في معالجتها للمشكلات الانسانية، بسبب فقدانها للعنصر الروحيّ والعلاقة بعالم الغيب، والارتباط بالله تعالى، الأمر الّذي لا يمكن معالجته إلاّ من خلال الرسالة الاسلامية الّتي تمثّل بتكاملها الحلّ الصحيح لهذه المشكلات.

فقد كان أحد الأسباب الرئيسيّة لسقوط الشيوعيّة الّتي نادت بالعدالة الاجتماعية هو معاداتها للفطرة الانسانية، وخصوصاً الاتّجاه الفطريّ للإيمان بالله.

وكان أحد أسباب ظهور الرأسمالية الّتي نادت بالحرّية هو:الفراغ الّذي كانت تعيشه المسيحيّة في معالجتها للتطوّر العلميّ والاجتماعيّ. لا يمكن معالجة هذه التناقضات إلاّ من خلال رسالة الدين الذي يعالج المشكلات الانسانية -كالحرّية والعدالة الاجتماعية والمسألة الروحيّة- الى جانب العلاقة بعالم الغيب، وهذا هو خصوصيّة الرسالة الاسلامية.

ومن هنا يبدو التحدّي الجديد في معالجة مشكلة العدالة الاجتماعية ،لأنّ المجتمع الانسانيّ بعد سقوط أُسطورة الاشتراكيّة العلميّة (الشيوعيّة)، كأطروحةٍ لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة،والقضاء على مظاهر التمييز بين طبقات المجتمع، والغاء معالم الظلم والاستئثار والاستغلال الذي مارسته الرأسمالية الديمقراطية تحت

شعار الحرّيات العامّة والفرديّة، وتحقيق التطوّر من خلال استنفار وتوظيف الدوافع الذاتية والمصالح الخاصّة. بعد كلّ هذا تبرز الآن أخطار عظيمة في طغيان الظلم والاستغلال وبأشكالٍ جديدةٍ، وليس على حساب مجموعاتٍ وشرائح اجتماعيةٍ فحسب، بل على حساب شعوبٍ وأممٍ بشريّةٍ بكاملها. ومن خلال النظام العالميّ الجديد الذي أصبحت أمريكا وحلفاؤها فيه هي القوّة الوحيدة الّتي تحاول الهيمنة على العالم.

الثانية: قضيّة الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، حيث لابدّ للحالة الإسلامية أن تتحوّل من حالة الدفاع وامتصاص الهجمات المتوالية الّتي تشنّها قوى الاستكبار العالميّ ضدّها، باعتبار أنّ الحالة الإسلامية كانت تعيش ضمن دائرةٍ ومساحة الاستضعاف العالميّ... لابدّ لها من التحوّل الى حالة المبادرة وتقديم الأطروحات المناسبة لحلّ مشكلات الإنسان. أو الوقوف على الأقلّ في المواجهة مع الاستكبار دفاعاً عن كلّ مستضعفي العالم الذين سوف يقعون ـ بطبيعة الحال ـ لقمةً سائغةً هيّنةً في يد الاستكبار العالميّ المنفرد؛ إذ لا يوجد من يدافع عن حالة الاستضعاف غير الأمّة الإسلامية، والحالة الإسلامية.

الثالثة: قضيّة النظام العالميّ الجديد الذي أصبح حقيقةً قائمةً من خلال التطوّر العلميّ والمدنيّ والعلاقات الإنسانية الجديدة، وبالتالي فلابدّ من بناء هذا النظام وتطويره باتّجاه التكامل الإنسانيّ وخدمة المسيرة المتطوّرة للبشريّة.

إنّ وجود نظامٍ إنسانيٍّ واحدٍ للبشريّة جمعاء هدف مقدّس، وأمل كبير تعيشه البشريّة منذ العصور الأولى للتأريخ. وقد بشّرت به الرسالات الإلهيّة، ولذا فمن الضروريّ أن يتمّ التحرّك بهذا الاتّجاه، ولكن بشكلٍ تكامليٍّ يحقّق أهداف البشريّة في تكاملها، من خلال ارتباطها بالله سبحانه وتعالى، والتزامها بعهودها ومواثيقها، وتجسيدها لفطرتها الأصيلة، وحبّها للخير والعدل والصلاح والرقيّ والتقدّم والاستقرار والأمن، والعلاقات الانسانية الّتي تسودها المحبة والود.

وعلى أساس هذا التطور نجد الحاجة الملحّة الى أن يقوم علماء الاسلام المفكّرون

وقادة الحركات الإسلامية وغيرهم من حواريّ هذه الأمّة بحملةٍ تعبويّةٍ واسعةٍ على المستوى السياسيّ والإعلاميّ والثقافيّ لطرح نظامٍ عالميٍّ جديدٍ متكاملٍ، يقوم على أساس العقيدة الإلهيّة ومبادىء الإسلام الحنيف، المستنبطة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة الصحيحة، يخاطب البشريّة جمعاء ويحلّ مشكلاتها ويملأ فراغها وخواءها، ويطلب منها الإيمان به والالتزام بأُسسه وقوانينه. ولابدّ أن تبذل الجهود الخيّرة والتضحيات الكبيرة من أجل إيصال هذا (البلاغ) وهذه (الدعوة العالميّة) للبشريّة كلّها.

وعندما نتحدّث عن هذه الجهود والتضحيات والدعوة والبلاغ لابدّ أن نضع أمام أعيننا مسيرة الأنبياء والربّانيّين والأحبار والعلماء والصدّيقين في التأريخ الإلهيّ، وخصوصاً سيرة سيّد الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه، والّتي تحدّث عنها القرآن الكريم كثيراً؛ فإنّ مثل هذه المسؤوليّة الكبيرة لا يمكن أن تتحقّق أهدافها إلّا من خلال هذه الجهود والتضحيات.

إنّ هذه القضيّة تمثّل قضيّةً من أهمّ التحدّيات المعاصرة الّتي يواجهها الإنسان المسلم، وتواجهها الحالة الاسلامية وتكتسب أولويّة في مجمل الحالة الاسلامية.

معالجة التحدّيات:

وبعد هذا الاستعراض للتحدّيات يبرز أمامنا هذا السؤال: كيف نعالج هذه التحدّيات الحضاريّة؟

ويأتي الجواب عن ذلك من خلال قضيّة (الوحدة الإسلامية) الّتي وضع أساسها القرآن الكريم، وعالجها أهل البيت - عليهم السلام - من خلال نظريّةٍ سوف نشير إلى معالمها في بحثٍ قادم.

ولكن بصورةٍ إجماليّةٍ نجد أنّ هذه المعالجة تأخذ بُعدين رئيسين:

البُعد النظريّ، والبُعد العمليّ.

وقد أشرت إلى البُعد العمليّ في الأسطر الماضية من خلال الاقتداء والتأسّي بمسيرة الأنبياء والربّانيّين والصالحين.

وأمّا البُعد النظريّ،فيمكن أن نجد معالمه في الحرّية الفكرية والسياسية الّتي تبنّتها نظريّة أهل البيت في الوحدة الإسلامية، حيث يمكن على المستوى الفكريّ العودة الى دراسة المصادر والمنابع الإسلامية، والتعرّف على عناصر القوّة فيها، واستنطاق هذه المصادر للجواب عن المشكلات الأساسيّة ضمن القوانين والضوابط الشرعية، وفتح باب الاجتهاد الصحيح،ونفض غبار الماضي عن النصوص الإسلامية.

وكذلك فسح مجال الممارسة السياسية الحرّة المقنّنة والمشروعة على المستوى الاجتماعيّ، والاتّصاف بسعة الصدر في فهم واحترام آراء العلماء من جميع المذاهب الإسلامية ونظريّاتهم ودراستها بشكلٍ موضوعيٍّ... فإنّ كلّ ذلك أمور ضروريّة في مواجهة هذه التحدّيات الحضاريّة.

ب: تطوير المضمون المعنويّ للحالة الإسلاميّة:

لاشكّ أنّ المضمون المعنويّ العقليّ والعاطفيّ الذي تملكه الحالة الإسلامية يمثّل أعظم طاقةٍ وأكبر قوّةٍ تمتاز بها الحالة الإسلامية في موقفها العامّ تجاه هذا الصراع الحضاريّ، لأنّ الإيمان بالله تعالى وبالرسالة واليوم الآخر، والمضمون الأخلاقيّ والتشريعيّ، ومشاعر الحبّ والولاء لله تعالى،والعداء للشيطان وكلّ معالم الشرّ، والخوف من العذاب،والأمل في الفوز بالجنة، والأهداف السامية النبيلة المتمثّلة بالرضوان الأكبر...هو القوّة الحقيقيّة الّتي تتنزّل عليها الملائكة﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾[1].

---

(١) فصّلت: ٣٠.

وبذلك يصبح هذا المضمون المعنويّ والروحيّ أهمّ بُعدٍ في مستلزمات الموقف في هذه المواجهة، ومن هنا يكون تطوير هذا المضمون وتصعيده والارتفاع به أهمّ قضيّةٍ في هذا المجال.

ولا شكّ أنّ تعميق حالة الإيمان بالله تعالى والشدّ الروحيّ والعاطفيّ للإنسان المؤمن بالله وبالرسالة والرسول واليوم الآخر تأتي في مقدّمة أبعاد هذا التطوير.

وهذا الأمر يحتاج الى منهجٍ للعقيدة، وللتزكية والتربية النفسيّة والروحيّة. وهذا المنهج التربويّ للتزكية نجد معالمه في نظريّة أهل البيت في التزكية،وهو جانب مهمّ في معالجتنا لقضيّة الوحدة الاسلاميّة.

التمييز بين العقل والعاطفة :

ولكنّ الشيء الّذي قد نغفل عنه في فهمنا لهذا المضمون الروحيّ هو قضيّة العقل والعلم والتمييز بينهما وبين العاطفة والشعور.

إنّنا بلا شكٍّ بحاجةٍ إلى العاطفة والمشاعر الجيّاشة المتّسمة بالحبّ والولاء لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين، وهذه العاطفة تعتبر الطاقة الحركيّة الدافعة والشعلة السرمديّة الّتي لا تنضب. ولكنّ المواجهة الاسلامية بحاجةٍ في نفس الوقت أيضاً الى منهجٍ عقليٍّ وعلميٍّ في التخاطب والعمل والمواجهة،كما هي بحاجةٍ الى العواطف والمشاعر، بل أنّ هذه العواطف والمشاعر اذا أُريد لها الاستمرار والبقاء والثبات فلابدّ أن تقوم على أساسٍ عقليٍّ وعمليٍّ.وبالتالي فلابدّ من تصعيدها من الحالة العاطفية والشعوريّة الى المستوى العقليّ والعلميّ.

وهذا الأمر ـ بالاضافة الى أنّ النظريّة الاسلامية تؤكّده وتدعمه، حيث دعا القرآن الى التدبّر والتعقّل والعمل بمنهج العلم والحجّة ـ تفرضه طبيعة التطوّر التأريخيّ لمسيرة البشريّة الّتي بدأت تتحوّل الى هذا المنهج، ولابدّ لها أن تستقرّ عليه في المستقبل. وهذا ما يفسّر لنا ظاهرة اتّصاف الرسالة الاسلامية بالرسالة الخاتمة؛

لأنّ البشرية وصلت في تطوّرها الانسانيّ الى مستوى الاعتماد على العقل والعلم من ناحيةٍ، والرسالة الاسلامية هي رسالة العقل والعلم، والمنهج الذي يمكن للانسان أن يفهمه في كلّ أدواره المستقبلية من ناحية أخرى. إذن فهناك حاجة الى المناهج العلمية والعقلية في التعبير عن مواقفنا ، ولا بـدّ من الصعود بالحالة الاسلامية من حالةٍ بمجرّد ردّ الفعل والانفعال تجاه العهود الطويلة لاضطهاد الاسلام والمسلمين،والعدوان على القيم الاسلامية،ونهب ثروات الانسان المسلم واستغلال الانسان في العالم الاسلاميّ.. إلى غير ذلك من أسباب الظلم والضيم الذي تثير في الانسان مشاعر الحقد والمقت والثورة والرفض والتحدّي.

بل لابدّ من تحويل الحالة الاسلامية الى حالة الفعل الذي يتّسم بالثبات والتطوّر،وضمن الصيغ العلميّة والعقليّة في التحليل والتخطيط والبرمجة. ووضع الحلول لتشمل كلّ مجالات الحياة المهمّة ونقاط التماس الحارّة وقضايا الصراع والاضطراب الاجتماعيّ. والتي يمكن أن نشير الى بعضها في النقاط التاليه:

(١) الرؤية والبرنامج الاقتصاديّ الواضح الذي يكون قادراً على توظيف ثروات الأمّة واستثمارها وتعبئة طاقاتها الواسعة والكبيرة، وحلّ مشاكلها الاجتماعية والفردية. وتحقيق الرفاه المعيشيّ،والاستقلال الاقتصاديّ،والتوازن التجاريّ،والوفرة في الانتاج،والعدالة في التوزيع،والتكافل الاجتماعيّ، وحفظ القدرة على المواجهة الحضاريّة.

(٢) الخطّة والبرنامج الاجتماعيّ الذي يكون قادراً على معالجة قضايا الشباب، والمرأة، والأسرة بشكلٍ خاصٍّ، وتأثيرات التطوّر العلميّ والمدنيّ على الأوساط الاجتماعية، والاستفادة من هذه الطاقات الهائلة في خدمة التنمية، والابتعاد بها عن مساقط الانحراف والتبعيّة والشهوات. وتحقيق حالة الانسجام بين تطلّعاتها وأحاسيسها والصيغ الانسانية والشرعيّة والمُثُل والقِيَم الالهيّة.

(٣) البرامج الثقافية والروحية الّتي تكون قادرةً على مواجهة تطوّرات الفكر الانسانيّ وتطلّعاته نحو الغيب والمجهول، من خلال التقدّم العلميّ وفرص الدراسات

العلمية المعمّقة والامكانات الهائلة في المعلومات والاحصاءات والوسائل، وبالتالي التيارات الثقافية الأخرى الّتي تعتمد بشكلٍ اساسيٍّ على عناصر الشيطان والهوى، وإثارة الغرائز والشهوات،وسيطرة الملذات والمنفعة الشخصيّة.

إنّ تقديم مثل هذه الرؤية العلمية ـ والّتي تعتمد على مخاطبة العقل الانساني وتربية إرادته والجانب الروحيّ والمعنويّ فيه ـ هو المنهج النظريّ السليم الذي لابدّ للحالة الاسلامية أن تقدّمه للمجتمع الانسانيّ في هذه المواجهة.

ج: الوحدة الإسلامية:

تعتبر الوحدة الاسلامية من أهمّ مستلزمات الوقوف في وجه هذا الصراع الحضاريّ الّتي يجب على المسلمين جميعاً والحركة الاسلامية بشكلٍ خاصٍّ الاهتمام بها، وتوفير ظروفها وتبيين مناهجها وأساليبها والعمل على تحقيقها، بل يمكن أن نقول، إنّها الأرضيّة والقاعدة الّتي يمكن أن تقوم عليها جميع المستلزمات الأخرى.

ولا شكّ أنّ الرغبة الأكيدة في نفوس المسلمين،والأمل الكبير الذي يعيشه أبناء الأمّة الاسلاميّة لتحقيق الوحدة، يشكّل أفضل أرضيّةٍ يمكن أن يقام عليه بناء الوحدة الاسلامية، حيث تتطلّع الأمّة بإيجابيّةٍ لإقامة هذا البناء.

كما أنّ أعداء الاسلام والأمّة الاسلامية يعملون باستمرارٍ من أجل التركيز على نقاط الخلاف وإبراز معالم التناقض والفرقة بين أبناء الأمّة، بل يضعون العدسات المكبّرة في كثيرٍ من الأحيان، ويطلقون الأصوات المنكرة،ويملأون الدنيا ضجيجاً من أجل تأكيد ذلك.

كلّ هذا يؤكّد حقيقةً لابدّ من الاهتمام بها في مسألة الوحدة، وهي تحويلها من حالة الشعار والعواطف والمشاعر المحبوبة الى عملٍ هادفٍ له مبرّراته ومجالاته الواضحة، لأنّ الوحدة الاسلامية ليست مجرّد رغبةٍ أكيدةٍ وأملٍ كبيرٍ فحسب، بل هي عمل واجب من الناحية الشرعية والاسلامية، وفي نفس الوقت ضرورة من ضرورات

الحياة الإسلامية، وشرط من شروط القدرة على المواجهة في الصراع الحضاريّ.

أ- مبرّرات الوحدة الإسلامية :

وعندما نطرح موضوع مبرّرات الوحدة الإسلامية يمكن أن نشير إلى نقاطٍ ثلاث:

الأولى: أنّ الوحدة الإسلامية توفّر القدرة الحقيقيّة الّتي يمكن أن يستند إليها المسلمون في صراعهم الحضاريّ بعد الله سبحانه. فإنّ الأمّة الإسلامية وإن كانت تمتلك طاقاتٍ بشريّةً كبيرةً، وإمكاناتٍ ماديّةً هائلةً، ومواقع استراتيجيّةً هامّةً. وروحَ معنويّةٍ عاليةً، وحضارةً ونظريّةً عقائديّةً وفكريّةً متكاملةً في نظرتها الى الحياة... ولكن بدون هذه الوحدة بين أطرافها وأشلائها سوف تتحوّل - كما هي الآن - الى مجرّد فريسةٍ للأعداء الّذين يملكون كلّ هذه الإمكانات المادّية والشيطانيّة الكبيرة والهائلة. ويمدهم رصيد من الهوى والرغبات والشهوات وحبّ الجاه والسلطان القائم في نفوس الضعفاء المضلّلين الشرسين من أبناء الأمّة نفسها.

أو تتحوّل الأمّة إلى إفراغ طاقاتها في الصراعات الداخلية والجانبية بعيداً عن الأهداف الحقيقية لها.

الثانية: أنّ الوحدة الإسلامية يمكنها أن توفّر فرصاً كبيرةً وواسعةً للبحث والتقصّي والاجتهاد والاستنباط للنظريّة الإسلامية بما يخدم مواجهة التحدّيات الفكرية والنظرية، ومعالجة المشكلات الإنسانية الّتي خلقتها الحضارة المادّية والتطوّر العلميّ والمدنيّ. فإنّ مثل هذا التطوّر في الأبحاث والدراسات والفهم إنّما يمكن أن يحصل في ظلّ الاستقرار والتفاهم وحرّية الرأي واحترامه، وتكامل الجهود بعضها الى جانب البعض الآخر.

الثالثة: أنّ الوحدة الإسلامية يمكنها - أيضاً - أن توفّر فرص التطوّر والنموّ في العالم الإسلاميّ على المستويين المادي - بجميع أبعاده - والمعنوي. وبذلك يمكن

للنظرية الإسلامية أن تثبت من خلال تحقيق النموذج الاجتماعيّ الإسلاميّ القدوة والمتطوّر، القادر على حلّ المشكلات الاجتماعية، فإنّ التكامل الاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ والروحيّ والاجتماعيّ بين أطراف الأمّة الإسلامية وإمكاناتها المتوزّعة سوف يحقّق ذلك الى حدٍّ بعيد.

وبذلك يمكن للوحدة الإسلامية أن تساهم في خدمة الإنسانية والتطوّر الحضاريّ للبشرية جمعاء في نفس الوقت الذي تحقّق فيه أهدافها على مستوى الأمّة الإسلامية.

ب: مجالات الوحدة الإسلامية:

ومن أجل إكمال الصورة في الوحدة الإسلامية لابدّ أن نبيّن منذ البداية،أنّ المقصود من الوحدة الاسلامية ليس هو تحويل جميع النظريّات العقائدية والاجتهادات الفقهية والاراء السياسية للمسلمين الى نظريّةٍ واجتهادٍ ورأيٍ واحد. وإنّما المقصود من ذلك هو،معالجة مجمل القضايا الأساسيّة الّتي تهمّ المسلمين بموقفٍ واحدٍ منسجم يحقّق هذه الوحدة بينهم، وبالتالي يوضّح على أرض الواقع مبرّراتها السابقة. ويمكن تلخيص هذه القضايا في المجالات التالية:

الأول: النظرية الكلّيّة العامّة لدور الدين في الحياة الإنسانية، وأنّه هل هو مجرّد علاقةٍ روحيّةٍ والتزاماتٍ قلبيةٍ بين الإنسان وربّه،وممارساتٍ عباديّةٍ وسلوكٍ أخلاقيٍّ يمارسه الإنسان؟ أو أنّ دور الدين أوسع من ذلك وأشمل،بحيث يعالج الحياة السياسية للإنسان بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والعلاقات الإنسانية.. وكذلك دور الشريعة الإسلامية في تنظيم هذه الحياة.

وعندما نتحدّث عن النظرة الكلّيّة لا نقصد بطبيعة الحال المواقف السياسية التفصيلية الّتي تتّخذها هذه الجماعة أو تلك، فإنّ ذلك يدخل في مجال الاجتهادات المتنوّعة

ولا شكّ أنّ هناك شبه اتّفاق عامّ بين العلماء والمفكّرين المسلمين حول هذه النظرة الكلّيّة، بالرغم من الإثارات ذات الطابع السياسيّ الّذي تصطنعه الاتّجاهات السياسية للدول المعادية،أو الأشخاص الّذين يقعون تحت تأثيرها السياسيّ.

الثاني: الموقف العامّ تجاه الحقوق الانسانية العامّة في الفكر والرأي والعمل السياسيّ،والممارسة العباديّة للمسلمين،والحقوق المدنيّة لأتْباع المذاهب الإسلامية في العالم الاسلامي، بحيث لا يجوز حرمان أتْباع هذا المذهب أو ذاك من هذه الحقوق العامّة والّتي يشتركون فيها مع بقيّة المواطنين المسلمين لمجرّد انتمائهم الى هذا المذهب أو ذلك. وأن لا يتحوّل عامل الانتماء المذهبيّ الى امتيازٍ أو نقطةٍ أو عيبٍ أو ضعفٍ لصالح الأشخاص أو ضدّهم.

الثالث: النظرة الكلّيّة تجاه أعداء الإسلام الأساسيّين،سواء على المستوى العقائديّ مثل،حركة الإلحاد والتحلّل من الالتزامات الأخلاقية الفطريّة.

أو على المستوى السياسيّ،كحركة الكفر العالميّ المتمثّلة بقوى الهيمنة والتسلّط والاستغلال القائمة على أساس المصالح والمنافع المادّية، بعيداً عن جميع القِيَم والمُثُل الانسانية والمصالح والمنافع المتبادلة.

وكذلك قوى الصهيونيّة العالمية والصليبية الطائفية الحاقدة الّتي تعمل ليلَ نهارَ في سبيل الكيد للمسلمين، أو نهب المزيد من أراضيهم وثرواتهم انطلاقاً من الأحقاد التأريخية.

إنّ هذه القوى الشيطانيّة بما تملك من وسائل مادّيةٍ للتضليل والإغراء والإمكانات السياسيّة والعسكرية والعلمية لممارسة مختلف الضغوط النفسية تمثّل العدو الالدّ للمسلمين الّذي يجب الحذر منه، وبالتالي لابدّ من تشخيصه ومواجهة أساليبه وأضاليله النفاقية.

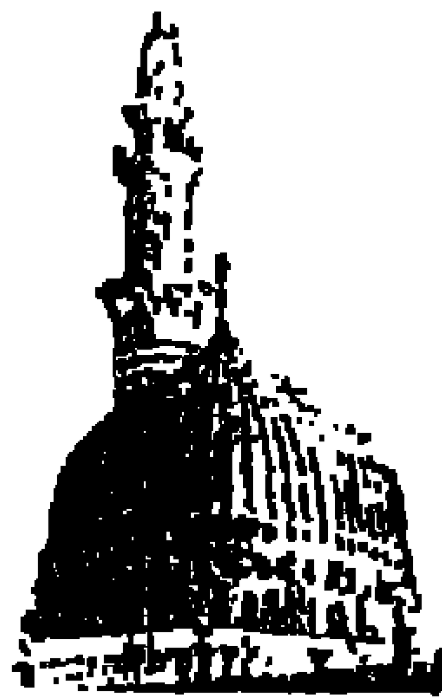
الرابع: الخلافات المذهبية الّتي لابدّ من توحيد النظرة الكلّيّة والمنهج الّذي يتمّ على أساسه التعامل معها؛ فإنّه لا معنى لافتراض الوحدة في هذا المجال على أساس توحيد المذاهب الإسلامية في مذهبٍ واحدٍ مشتركٍ، فان هذا المنهج في الوحدة

غير واقعيٍّ،بل هو غير منطقيٍّ. وإنّما لابدّ من وضع المنهج على أساس احترام آراء الآخرين من اصحاب المذاهب وممارساتهم العبادية والشخصية أوّلاً، وتوحيد مناهج البحث وأساليب النقاش والنقد بعيداً عن النوايا والظنون والشبهات ثانياً.

وسوف نطرح في آخر هذا البحث المنهج الّذي نراه صحيحاً وقادراً على معالجة موضوع الوحدة في هذا المجال.

الخامس: توحيد النظرة الكلّيّة الى صيغة الحكم الاسلاميّ ودوره في الحياة السياسية والانسانية،بحيث لا يكون هناك تناقض في الصيغ المطروحة للحكم،كما هو الحال في معالجة هذا الجانب في العالم الديمقراطيّ،فإنّه بالرغم من وجود صيغٍ متعدّدةٍ في بلدان العالم الديمقراطيّ ولكنّها متّفقة في أساسيّات ومقوّمات النظرة الكلّيّة للحكم تشترك فيها كلّ هذه الصيغ،ويتّفق عليها الديمقراطيّون. والنظرية الاسلامية من خلال تراثها الشرعيّ وتجاربها الطويلة قادرة على استيعاب الصيغ المتعدّدةمنها.

ولا شكّ أنّ الأُمّة الاسلامية في مجال توحيد الموقف السياسيّ تحتاج الى قيادةٍ واحدةٍ مركزيّةٍ يمكن أن تبرز من خلال حركة الواقع العمليّ عندما تتوفّر ظروف هذه الوحدة وتتحقّق مستلزماتها.



الفرق بين الحق والحكم في الفقه الإمامي [1]

سماحة الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني
الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

حينما وصلتني الدعوة من «ندوة الحقوق في الإسلام» خطر لي أن أتحدَّث فيها بحديثٍ عن إحدى المسائل الفقهية المهمّة التي شغلت بال الباحثين عندنا في الحوزات العلمية كثيراً، مصطحباً معي الإخوة الحضور في الندوة الى إحدى حلقات الدرس في المرحلة النهائية المعبِّر عنها بـ(البحث الخارج) في قبال ما يُدرَّس في الكتاب، وهي نظير المحاضرات الجامعية، وهذه الحلقات لا تحدَّد بوقتٍ معيّنٍ للخوض في مسألةٍ أصوليةٍ أو فقهية، بل ربّما يستغرق البحث فيها أياماً أو أسابيع، حيث يتطرّق الأستاذ الى المسألة سابراً أعماقها، سارداً الأقوال والوجوه المحتملة فيها، ثمّ يتعرّض للنقض والدَحض وللردِّ أو القبول، ويشاركه الطلبة المحدقون حوله بالامعان في أجواء البحث ليختاروا لأنفسهم أحد تلك الوجوه والأقوال، أو يرفضوها جميعاً بما يعِنّ لهم رأي، مستحدث.

---

(١) بحث طرحه في ندوة (الحقوق في الاسلام) المنعقدة في الأردن.

ولا يكتفي الطلبة بالحضور في حلقة الدرس فحسب، بل ربّما يُقبلون على ما يقرِّره أحد نظرائهم المتفوِّقين، ويسمّىٰ هذا (تقريراً) ومن يمارسه (مقرِّراً)، وهو نظير (المُعيد) في سالف الأزمان،وهو الذي كان يكرّر الدرس للطلبة.

ويقوم هؤلاء الطلبة بطرح البحث ومذاكرته بينهم على شكل مجاميع صغيرةٍ تتكوَّن من طالبين أو ثلاثةٍ بعد الفراغ من الدرس، ثمّ يدوّنونه،وربّما يَطبعونه تحت عنوان (تقريرات درس الأُستاذ) ويَعرضونه على الأُستاذ،فيوقّع في أوّله بخطّه إقراراً واعترافاً بمرتبة علم التلميذ،أو بلوغه درجة (الاجتهاد) المطلق أو دونه. وهو بمثابة شهادةٍ من الأُستاذ للتلميذ.

والمسألة الّتي وقع اختياري عليها هي (الفرق بين الحقّ والحكم)، وهذا ليس ببعيدٍ عن موضوع الندوة. وقبل الخوض فيها نمهِّد لها مقدّمةً نبيّن فيها سرّ اختلاف الفقهاء اختلافاً فاحشاً في تعريف العقود وما يرجع اليها مثل الملك والمال.

المقدمة

إنّ المفاهيم التي تَحكي عنها الألفاظ على أربعة أقسام:

الأول: الحقائق الخارجيّة الّتي لا دخل لاعتبار الإنسان فيها وتصويرها في الذهن. وهي بحسب النظر البرهانيّ عند الفلاسفة قسمان: جوهر وعرض، ويعبِّرون عن أقسامها بالمقولات العشر.

الثاني: المفاهيم الذهنيّة: أي ما يتصوّره الذهن عن تلك الأُمور الخارجية والّتي يعبَّر عنها بالوجود الذهنيّ، إذ أنّه موجود في صقع الذهن انعكاساً عمّا هو خارج الذهن.

الثالث: المفاهيم الّتي لا وجود لها عيناً إلاّ بانتزاعها عما يلازمها في الخارج، ويُعبَّر عنها بـ(المعقولات الثانية) وهي موضوع البحث في علم المنطق،وفي قسم المباحث العامّة في الفلسفة، وهذا القسم موجود في ظلّ وجود القسمين الأوّلين، بحيث

لا يكاد ينكره من تصوّره، وهو من الملازمات العقلية مثل الزوجيّة للأربعة والفرديّة للثلاثة. بل يسري هذا الى جميع الأعداد من الواحد الى ما لا نهاية، فإنّها ليست موجودةً في الأعيان،بل ملازمة لها عقلاً، أي،كلّما عقل الإنسان تلك المفاهيم الخارجيّة يعقل معها هذه المفاهيم المُنتَزعة بالضرورة، وليس له أن يعقل ويعتبر خلافها،فليس للعقل أن يتصوّر الأربعة فرداً والثلاثة زوجاً.

الرابع: الاعتبارات المحضة الّتي لا وجود لها خارجاً ولا ذهناً ولا في ظرف الملازمة،إلّا في الاعتبار البشريّ،وليس لها وجود سوى هذا الاعتبار الذي يعتبره الإنسان لحاجةٍ ماسّةٍ في اعتبارها في حياته الاجتماعية، وليست هي أوهاماً صرفة لا واقع لها ولا فائدة فيها، بل هي موجودة في اعتبار العقلاء يرتّبون عليها آثاراً شتّى لا تقلّ عن آثار الأشياء الواقعيّة، وذلك مثل الملكيّة والمالية للأشياء.

وهذا القسم من المفاهيم هو محْور كثيرٍ من المسائل الشرعيّة التي تشمل المعاملات والأحكام،سواء التكليفيّة منها والوضعيّة؛ فالأحكام التكليفيّة الخمسة وهي: الوجوب وأخواته-ليست سوى اعتبار الشارع شيئاً من العبادات والمعاملات واجبةً أو محرّمةً أو غيرها.

والاحكام الوضعية:مثل الصحّة والفساد ،والشرطية والسببية ،والاقتضاء والمنع،الى غيرها مما شاع في الفقه والاصول والحقوق وفي حقّل الحكومة والسياسة والمعاهدات ونحوها.

ويعبَّر عن هذا القسم بالاعتبارات المحضة؛ فرقاً بينها وبين الثلاثة الأولى، حيث إنّ لها نحواً من الوجود خارجاً أو ذهناً لا يتوقّف على الاعتبار.

وهذا البحث يكتمل بالتنبيه على أُمور:

الأول: يجب أن يكون في الاعتبارات غرض معقول للعقلاء ينتفعون بها في حياتهم الاجتماعية،فلا اعتبار بها إلّا في ظرف الحاجة اليها ووجود الفائدة فيها. ففي الوقت الذي كان نوع الانسان منحصراً في آحادٍ معدودةٍ، وكانت الدنيا بما فيها من الخيرات والثمرات تحت يده يأكل منها رَغَداً حيث يشاء،لا ينازعه فيها أحد ـ حين

ذاك ـ لم يكن في اعتبار الانسان أنّ شيئاً ملك أو مال له. فلمّا كثرت النفوس وضاقت عليه الأرض بما رَحُبَت، وظهرت المعارضات وعمّت المنازعات حول الأرض والشجر والماء والكلاء والأنعام والمتاع، حينذاك، تأتّى للإنسان أن يَحلّ المشكلة معتبراً اختصاص كلّ نفسٍ بشيءٍ منها؛ كما مسّت الحاجة الى اعتبار الأسباب الناقلة للملك من نفسٍ لأُخرى مثل البيع والإجارة والدَين، والعارية، والرهن إلى كثيرٍ من أمثالها، كما شاعت التقاليد في أسباب الملك من الحيازة أو الشراء أو الإرث ونحوها.

الثاني: أنّ الاعتبارات في أصلها هي تقاليد بشرية مارستها الأقوام طيلة حياتها، وبَنَتْ عليها نظام معيشتها ولا يعلَم لها واضع خاصّ.كما أنّها لا توجد لها حدود متميّزة،وإنّما هي مفاهيم مبهمة حتّى عند من يعتبرها من الناس، ثمّ تصل النوبة الى الرؤساء والملوك والقادة ممّن له سلطان على الناس، حتّى انتهى الأمر الى الحكماء المُقَنِّنين والأنبياء المُرسَلين، حيث حَملوا على عاتقهم تنظيم المجتمع البشريّ بِسَنّ قوانين وأحكام.وينبغي أن نلتزم فيما وضعوه بشروطٍ وحدودٍ أكثر ممّا تلتزم به التقاليد العامّة ولاسيّما في حَقْل شريعة السماء: حذراً من اعتقاد نقصٍ أو لغوٍ في ما صدر عن الأنبياء عليهم السلام.

الثالث: أنّ كثيراً من العناوين الشرعية في غير العبادات سواء العقود والإيقاعات والأحكام كانت في الأصل تقاليد بشريّة، وجاء الدين فاعتبرها وأمضاها حسب التقاليد، أو رفضها رأساً، لما رأى فيها من الفساد، أو تصرّف فيها بإضافة شرطٍ أو قيدٍ اليها حتّى بلغت الى هذا الحدّ من الكمال، ربّما لم يكن يصل اليه العقل البشريّ لولا الشريعة.

وهذا هو المراد من قولهم: «إنّ المعاملات إمضائيّات» فليست هي من صنع الدِين: فقد أحلّ الله البيع وحرّم الربا، والبيع هو البيع عند الناس والربا كذلك، فالدِّين إنّما حرَّم وأحلَّ ما شاع عند الناس ولم يخترعه، بل لا يوجد شيء من المعاملات يختصّ به الدين من غير أن يَسبقه تقليد بشريّ عامّ أو خاصّ، سوى ما نَدَب إليه الدِين مثل القرض الحسن والهبات ونحوها؛ كما أن بعض الحقوق والأحكام

في غير المعـامـلات كذلك - والظاهر أنّ كثيراً منها جاء به الإسلام - لم يسبقه سابق كأحكـام الارث الخاصة والقضاء الاسلاميّ الى غيرها، وإن لا ننكر وجود نحـو من الارث والقضاء قبل الاسلام.

وأمّا العبادات: فقد كانت موجودةً في الأديان السماويّة بنفس الأسماء كما يشهد به القرآن، إلّا أنّ الدِين الاسلاميّ مع الاحتفاظ على الأسماء تَدَخّل في كيفيّة العمل، فغيّر وبدّل منها ما شاء، وحرّم منها ما شاء، وربّما أضاف إليها أشياءً حسب ما اقتضته الحكمة الإلهية ممّا ليست في وسع الانسان الإحاطة به.

والظاهر أنّ التقاليد الّتي كانت متّبعةً في جزيرة العرب هي الّتي بَنى عليها الاسلام نظام المعاملات، فاعتبرها إطلاقاً، أو رفضها إطلاقاً، أو قيّدها بقيودٍ وشروطٍ، أو اعتبر ما يشابهها حتّى كَمُلَتْ ووافقت المصلحة تماماً بما يَخرج تشريعها عن طاقة البشر. والتقاليد الجارية في غير الجزيرة لابد أن تُطَبّق على ما أمضاه الشارع فيُرفَض ما عداها. وهذا ما قام به علماء المذاهب الفقهية في الاسلام.

وكذلك التقاليد الحادثة في عصرنا في حَقْل الحقوق والمعاملات مثل التأمين واليانصيب وأحكام البنوك وغيرها ـ وهو كثير ـ لا ينبغي رفضها رأساً بحجّة عدم وجودها في الفقه الاسلاميّ، بل يجب على الفقيه أن يزنَها بميزان الفقه، وفي مثلها تظهر ثمرة فتح باب الاجتهاد، وأنّه ضرورة لابدّ منها في الإجابة على الحوادث على نطاق جميع المذاهب الاسلامية، وكما تعلمون، فإنّ باب الاجتهاد مفتوح عند الإماميّة الى الآن في جميع الأحكام، سوى الضروريّات وما اتّفق عليه المسلمون، من غير أن يمنعهم تقليد سابق لمجتهدٍ من العلماء السابقين عن إبراز رأيّ جديد.

الرابع: لمّا كانت المفاهيم الشرعية في المعاملات مأخوذةً غالباً عن التقاليد العـامّـة للناس ولم تكن واضحةً ومحدّدةً عندهم، ولا يُعلَم كيف اعتبرها الناس أو الشارع. فلذلك اختلفت آراء الفقهاء في تعريفها، وطال الشِجار بينهم في تحديدها، فالبيع مثلاً عُرِّف تارةً بـ(مبادلة مال بمال) وأُخرى بـ(تبديل مالٍ بمالٍ) وثالثةً بـ(نقل المال بعوض) ورابعة بـ(تمليك العين بعوض) ـ وهو الأشهر بين المتأخّرين من فقهائنا ـ

وخامسة بـ (انتقال المال بعوض) وسادسةً بـ(إنشاء التمليك بعوض) وسابعةً بـ(أنّه عقد يقتضي بعض ما ذُكِر) الى غيرها من الأقوال. وربّما يتعجّب الباحث من سعة شقّة الخلاف وتضارب الآراء في مثل هذا الأمر العامّ البيّن لكلّ رجلٍ عاميّ كيف تطرّق الخلاف فيه الى هذا الحدّ بما عندهم من النقض والابرام في كلّ واحدٍ منها؟ فيتبادر الى خلده بأنّها تعريفاتٍ لفظيّةٍ من قبيل (شرح الاسم) ويُنكر أن يكون هناك خِلاف جوهريّ، وليس كذلك؛ ولو كان الأمر كما زُعِم فما وجه هذه الإطالة فيها بالرّد والإبرام بين الأئمّة الأعلام؟

بلغني أنّ أحد المدرّسين الكبار بعد أن صرف أياماً في تحديد البيع أنشأ في ختام البحث شعر الحكيم السبزواريّ في تعريف الوجود:

مفهومُهُ مِنْ أظهرِ الأشياء ... وكُنْهُهُ في غايةِ الخَفاء

والواقع أنّ اختلافهم في الأغلب إنّما نشأ عن جهلهم بما اعتبره العرف العامّ، ثمّ بما اعتبرته الشريعة الغرّاء، وليس الخلاف دائماً في (شرح الاسم) ولا هو من البحث اللفظيّ في شيءٍ إلّا القليل منها. وبعد هذه المقدّمة[1] ندخل في صَميم الموضوع:

الفرق بين الحق والحكم

طرح الفقهاء عندنا هذا البحث للفرق بين ما يقع من الحقوق الشرعيّة عوضاً أو معوّضاً في البيع ونحوه، وبين ما لا يقع، لاتّفاقهم على أنّ ما كان حكماً شرعيّاً لا يقبل المعاوضة عليه، وما كان حقّاً فهو قابل لها إلّا ما منع منه الشرع.

وحاصل ما حقّقوه: أنّ الفرق بينهما مفهوماً واضح ومصداقاً صعب. بيان ذلك:

(١) تلخيص من رسالةٍ لي باسم «المعيار في الحدود الفقهية» ألّفته حين حضوري درس الأستاذ الأكبر فقيد الاسلام السيّد محمّد الحجّة الكوهكمريّ في قم بلد العلم والايمان الذي تكوّنت بها الثورة الاسلامية في إيران بقيادة زعيمها الإمام الخمينيّ رحمه الله.

أنّك تجد في أبواب الفقه حقوقاً كثيرةً: ففي البيع،حق القبض والاقباض، وحقّ الشفعة، وحقّ الخيار؛ وفي الأراضي،حقّ التحجير،وحقّ الشرب،وحق المرور؛ وفي الرهن،حقّ الرهانة؛ وفي المكان،حقّ السبق، فمن سبق الى مكانٍ من الأماكن العامّة فهو أحقّ به؛ وفي الدّين،حقّ الغرماء في تركةالميّت، وفي النفس،حقّ القِصاص، وفي الطفل،حقّ الحِضانة، وفي الزوجة،حقّ القَسم،وحقّ المضاجَعَة،وحقّ النفقة، وفي الوالدين والأولاد،حقوقهما، وفي الوالي والرعيّةحقّهما، وفي أقارب الميّت،حقّ الإرث الى كثيرٍ من أمثالها.

فهذه الحقوق وامثالها أيّ منها قابل للنقل والانتقال بعوضٍ أو بغير عوضٍ أو للإسقاط، وأيّ منها لا يقبل ذلك؟ وما هو الفارق بين القسمين في واقع الأمر؟

الفارق بينهما في اعتبار بعض الفقهاء[٢] أنّ ما يقبل النقل وغيره هو حقّ، وما لا يقبله هو حكم شرعيّ،وهذا يتوقّف على تعريف كلٍّ من الحق والحكم.

فالحقّ نوع من السلطنة للشخص على شيءٍ يتعلّق بعينٍ أو بعقدٍ. فالأوّل، كحقّ التحجير وحقّ الرهانة وحقّ الغُرَماء في تركة الميّت، والثاني، أي،المتعلّق بعقدٍ مثل،حقّ الخيار وحقّ الشفعة،حيث إنّ ذا الخيار وصاحب الشفعة لهما الحقّ في فسخ العقد،لاستيفاء حقوقهما المتعلّقة بالمبيع والثمن.

ومن الحقوق ما هو سلطة على شخصٍ،كحقّ القصاص، وحقّ الحِضانة، وحقّ القَسم ونحوها، ويمكن أن يقال،إنّ الحقّ مرتبة ضعيفة من مراتب المِلك أو نوع منه، وإنّ صاحب الحقّ مالك لشيءٍ ويكون أمره اليه، كما أنّ مالك الشيء عيناً أو منفعةً مسلّط عليه ويكون أمره بيده.

فلنلاحظ حقّ الخيار في العقود اللازمة،حيث جَعَل الشرع لصاحب الخيار حقّاً، وحقيقته،أنّه جَعَل للمتعاقدَين أو لأحدهما سلطةً على العقد أو على متعلّقه وحَكَم

(٢) هو العلّامة الطباطبائيّ اليزديّ صاحب العروة الوثقى في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأنصاريّ، ص٥٥.

بأنّه مالك لأمره، فله الإمضاء والفسخ، وله الردّ والاسترداد.

وأمّا الحكم، فإنّه مجرّد رخصة أو إلزام في فعل شيءٍ أو تركه، أو الحكم بترتّب أثرٍ على فعلٍ أو تركٍ، وذلك مثل: الحكم بالجواز في العقود الجائزة، فإنّه مجرّد ترخيصٍ من الشارع للمتعاقدَين بفسخ العقد أو إبقائه، ولا تعتبر هناك سلطة جَعَلها الشارع لأحد الطرفين أو كليهما. والحكم بالجواز فيها نظير الحكم بإباحة شرب الماء وأكل اللحم، ومعلوم أنّ مثل هذا لا يعتبر سلطةً للشخص على شرب الماء وأكل اللحم، بل ليس إلاّ حكماً شرعيّاً محضاً. فلا يقال: إنّ الإنسان المكلّف له حقّ في الماء واللحم بمجرّد حكم الشرع بجواز الانتفاع بهما، والماء واللحم في محلّ البحث ليسا إلاّ أنّهما وقعا مورداً ومتعلّقاً للحكم.

وبالموازنة بين الجواز في العقود اللازمة الّتي فيها خيار للطرفين أو لأحدهما وبين الجواز في العقود الجائزة رأساً نستطيع أن نفهم ونعقل الفرق بين الحقّ والحكم، وأنّ الشارع اعتبر في العقود اللازمة سلطةً لذي الخيار على العقد أوّلاً وبالذات، وعلى العوضين ثانياً وبالعرض لتعلّق العقد بهما، وأمّا في العقود الجائزة، فلم يعتبر الشارع سلطةً لأحد الطرفين، سوى أنّه أجاز لهما فسخ العقد. فالفارق بينهما هو كيفيّة اعتبار الشارع لهما، والمرجع في ذلك الأدلّة الشرعيّة، وفي كثيرٍ من الحقوق والأحكام المرجع هو العرف العامّ. فللشارع أن يعكس الأمر ويعتبر في الحقوق اللازمة حكمه بالجواز، وفي العقود الجائزة له أن يجعل سلطةً للطرفين على فسخه، ولا مانع عقليّ من ذلك أصلاً، إلاّ أنّ المفهوم من سياق الأدلّة أو من نظر العرف هو الفرض الأوّل.

وحاصل الفرق: أنّ الشارع جعل سلطةً لذي الحقّ في الحقوق، وحَكَم بحكمٍ تكليفيٍّ في الأحكام من دون جعل سلطةٍ فيها لأحد.

ولا ينبغي الغفلة عن نكتةٍ وهي: أنّ نفس الخيار هو حقّ لذي الخيار، أمّا تشريعه من قبل الشارع فهو حكم، فإنّ الأحكام على قسمين: تكليفيّ (وهو الأحكام الخمسة) ووضعيّ وهو كثير، والحكم بالخيار حكم وضعيّ ينتزع منه حكم تكليفيّ، وأمّا الحكم بالجواز فهو: حكم تكليفيّ قد ينتزع منه حكم وضعيّ وهذا هو الفارق بين الأمرين.

ثمرة البحث:

وأمّا الثمرة في هذا البحث: أنّ الحكم لا يَقبل الانتقال قطعاً، وهذا من القضايا التي قياساتها معها؛ لأنّ أمر الحكم بيد الحاكم، وليس للمحكوم عيه إسقاطه ولا نقله؛ لأنّ المفروض أنّه لم يجعل له السلطة على شيء، ولم يُملّكه حقّاً حتّى يكون أمره بيده. وإسقاط الحكم أو نقله تدخّل من العبد في سلطان الربّ، فكما لا يجوز أن يقول أحد: إنّ شرب الماء جائز لي فأُجوِّزه لفلان، كذلك ليس لأحدٍ أن يقول في عقدٍ جائزٍ كالهبة غير المعوَّضة: إنّه يجوز لي الرجوع في هبتي فأُجوّزه لغيري، أو يقول: الرجوع جائز لي وأنا أُسقطه وأُحرِّمه على نفسي، فإنّ ذلك تشريع للحكم، وهو محرّم كالبدعة في الدين تماماً. نعم، لو كان الحكم معلّقاً على موضوعٍ وكان المكلّف داخلاً في ذلك الموضوع فله الخروج عنه ليرتفع الحكم، كما لو وقف الرباط على المسافرين وكان هو مسافراً ثمّ توطّن في المحلّ فيسقط عنه الحكم، لكنّه ليس من باب الإسقاط، بل من قبيل تبديل الموضوع وبينهما بون بعيد.

هذا شأن الحكم. وأمّا الحقّ ـ لمّا كانت حقيقته عبارةٌ عن سلطةٍ للإنسان على شيء أو على شخص ـ فمقتضى طبيعته جواز نقله وإسقاطه؛ لأنّ المفروض: أنّ صاحب الحقّ جُعِل مالكاً للأمر ومُسلّطاً عليه، ومعنى ذلك: أنّ الأمر بيده يتصرّف فيه بما يشاء ما لم يشمله منع من الدين الّذي فَرَضَ له هذا الحقّ. فهذا يُشبه تماماً ما يَمْلكه الإنسان من الأرض والمتاع، حيث إنّ معنى: ملكه له أنّ أمره بيده، فله أن يعمل فيه بما يشاء إلّا ما ورد النهي عنه؛ مثلاً، للإنسان أن يبيع متاعه ممّن يشاء، وليس له أن يفسده أو يهدمه عبثاً، لأنّه إسراف محرَّم، ولا أن يبيع ـ مثلاً ـ سيفه وسلاحه الى المُحارب للدِّين، للنهي عنه، ولأنّه خسارة وضرر على الإسلام والمسلمين، أو يبيعَ المصحف ـ مثلاً ـ الى الكافر، للنهي عنه، ولأنّه إهانة للمصحف، وله أمثلة شتّى.

وبالجملة: فالحقّ بحسب طبيعته يقبل النقل كما يَقبل الإسقاط مثل: الملك تماماً، فاذا شمله منع فهو لأحد أمرين:

الأول: أنّ الشارع الحكيم لاحظ مفسدةً في النقل أو الإسقاط فحرَّمه كما

عرفت.

الثاني: أن يكون هناك قصور في الحقّ بحسب جعل الشارع، مثل: أن يكون الحقّ متقوّماً بشخصٍ خاصٍّ، كحقّ التولية في الوقف وحقّ الوصاية وحقّ الحضانة، فإنّ الواقف أو الموصي اذا كلّف شخصاً معيّناً للقيام بأمر الوقف أو العمل بالوصيّة - لما رأى فيه من الصلاح والكفاء - فليس لهذا الشخص أن يحوّله الى غيره، إلّا اذا نصّ الواقف أو الموصي على شخصٍ آخر فيجوز له أن يحوّله اليه لا الى غيره.

ومثله: حقّ الوكالة، فليس للوكيل نقله الى غيره إلّا بتجويزٍ من المُوكّل، إمّا بشرطٍ في نفس العقد أو بإذنٍ له في أثناء العمل.

ومقتضى القاعدة في جميع المناصب أن نُجريها مجرى الولاية على الوقف والوصاية والوكالة: كولاية الحاكم المنصوب من قبل إمام المسلمين، فليس له أن يحوّلها الى غيره إلّا بإذن ممّن نَصَبه.

وينبغي أن يستثنى منه ما كان من المناصب العامّة لمن توفّرت فيه شروط: كالإمامة على المسلمين، أو القضاء بينهم في زمانٍ لا يتمكّن الناس من الاتّصال بالإمام، فعند ذلك يجوز لمن تَصدّى لمنصب القضاء أو ولاية الناس من عند نفسه من دون نصب أحدٍ إيّاه حيث رأى أنّه أهل لذلك، فيجوز له أن يتركها لغيره ممّن توفّرت فيه صفات القاضي والوالي، إلّا أنّ هذا لا يُعتبر نقلاً لمنصبه الى غيره، بل يُعدّ تركاً للعمل والتخلّي عنه ليقوم به آخر مكانه بحجّة أنّه أيضاً أهل لذلك مثله، وأنّه من مصاديق مَن أذِنَ له الإمام إذناً عامّاً بالقضاء والإمامة.

ومثل ذلك: ما اذا نصب النبيّ أو إمام المسلمين رجلاً لإمارة الجيش وقال: اذا مات أو قُتِل فيقوم مقامه رجل من المسلمين، أو مَن له سابقة في قيادة الجيش، أو من اجتمع الجيش على إمارته وله نظائر لا تحصى.

ومن الحقوق التي لا تَقْبَل النقل: حقّ المضاجَعة بالنسبة إلى غير الزوج والزوجة، بل جميع حقوق الزوجين فيما بينهما من هذا القبيل، وهذا لا يحتاج الى دليل، لأنّه مقتضى طبيعة الزواج.

ومنه: حقّ الشفعة، فيجوز إسقاطه، ولا يجوز نقله الى غير الشريك، لأنّه جعل إرفاقاً بالشريكين، فليس لها نقله لآخر.

أقسام الحقوق من حيث قبولها للنقل والإسقاط:

ثمّ إنّ الحقوق بحسب صحّة النقل أو الاسقاط أو الانتقال القهريّ بإرثٍ ونحوه أقسام:

فمنها: ما لا ينتقل بالموت ولا يصحّ اسقاطه مثل: حقّ الأبوّة، وحقّ الولاية للحاكم، وحقّ الاستمتاع بالزوجة، وحقّ السبق في الرماية قبل تمام النِضال، وحقّ الوصاية ونحوها، ولا يبعُد أن يكون جملةً منها من الأحكام دون الحقوق.

ومنها: ما يجوز إسقاطه ولا يصحّ نقله ولا يُنقل بالموت كحقّ الغِيبة، أو الشَتم، أو الإيذاء بإهانةٍ أو ضربٍ ونحوها، بناءً على وجوب إرضاء صاحبه وعدم كفاية التوبة في سقوطها.

ومنها: ما ينتقل بالموت ويجوز إسقاطه ولا يصحّ نقله كحق الشُفعة.

ومنها: ما يصحّ نقله وإسقاطه وينتقل بالموت الى الوارث: كحقّ الخيار، وحقّ القصاص، وحقّ الرِهانة، وحقّ التحجير، وحقّ الشرط ونحوها.

ومنها: ما يجوز إسقاطه ونقله لا بعوضٍ: كحقّ القَسَم على بعض الأقوال، والمراد به: أن ينتقل حقّ الزوجة الى ضرّتها بأن تُعوِّضها بمالٍ، فقد جَوّزه بعضهم بلا عوضٍ وبعضهم بعوضٍ أيضاً، وكذلك لو عَوّضها الزوج بمالٍ لتتخلّى عن حقّها.

ومنها: ما هو محلّ الشكّ، وعُدّ منه حقّ الرجوع في العِدّة الرجعيّة، وحقّ النفقة في الأقارب: كالأبوين والأولاد، وحقّ فسخ النكاح بالعيوب، وحقّ السبق في إمامة الجماعة، وحقّ المطالَبة في القرض والوديعة أو العارية، وحقّ العزل في الوكالة، وحقّ الرجوع في الهبة، وحقّ الفسخ في العقود الجائزة: كالشركة والعارية ونحوهما. والحقّ أنّ كثيراً منها من قبيل الأحكام دون الحقوق.

طريق العلاج في موضع الشك:

قد سبق أنّ الفرق بين الحقّ والحكم بحسب المصاديق والصغريات صعب جدّاً،لأنّ ما فرّقنا به بين الأمرين يرجع الى كيفيّة اعتبارها حقّاً أو حكماً، وكلاهما محتمل في مورد الاشتباه، وأنّ المرجع فيها العرف العامّ،ثمّ نصوص الكتاب والسنّة، وكثيراً ما لا يتبيّن الأمر بذلك،فما هو العلاج؟

فنقول:اذا علمنا من الشرع أنّه جوّز النقل أو الانتقال في موردٍ فنحكم بأنّه حقّ يترتّب عليه آثاره،إلاّ ما ثبت خلافه؛إمّا بمنعٍ شرعيّ ،أو بما اقتضته طبيعة الحقّ: كالولايات والوصايا وتولية الأوقاف،وحقوق الزوجين والآباء والأمّهات ممّا تقدّم الكلام فيها.

واذا لم يثبت ذلك فمقتضى القاعدة الرجوع الى الأصل، وهو مختلف بحسب الآثار.فلو شكّ في جواز النقل أو الاسقاط فالأصل عدمها،لأنّهما مسبوقان بالعدم والشكّ في وجودهما،فالأصل العدم. ولو كان للحكم أثر وجوديّ فالأصل العدم أيضاً.

وبالجملة:لو شكّ في كون شيءٍ حقّاً أو حكماً فلا يجوز إسقاطه ولا نقله،لاحتمال كونه حكماً، وإن عُلِم كونه حقّاً وعُلِم المنع من نقله أو كونه قائماً بشخصٍ أو عنوانٍ خاصّ فكذلك لا يجوز نقله، وإن شكّ في المنع فمقتضى العمومات صحّة التصرُّف فيه، وكذا لو شكّ في قيامه بالشخص أو عنوان خاص شرعاً بعد احراز القابليّة للنقل عرفاً فمقتضى عموم قوله تعالى ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1] ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2] وقوله عليه السلام: **«الصلحُ جائزٌ بين المسلمين»** و**«المؤمنون عند شروطهم»** و**«الناسُ مسلَّطون على أموالهم»** ونحوها صحّة التصرّف فيه بعد فرض أنّ عناوينها صادقة عليها، نعم،لو شكّ في إحراز القابليّة عرفاً فلا يجوز التمسّك بالعمومات، والكلام في هذا طويل وعميق فلنضرب عنه صفحاً.

---

(١) المائدة: ١. (٢) البقرة: ٢٧٥.

والحقّ أنّه يجب الرجوع في كلّ موردٍ إلى بابه من الفقه قبل أن نُدرجه تحت القاعدة التي أُسِّسَت للفرق بين الحقّ والحكم.

وفي الختام،عَنّ لي بمناسبة البحث عن الاعتباريّات في الفقه. أن أحكي لكم أيّها الكرام كلاماً بنصّه للمغفور له العلاّمة الكبير الامام الشيخ محمّد الحسين آلِ كاشف الغطاء في مقدّمة كتابه (تحرير المجلة)[1] أي: مجلّة العدل، قال رحمه الله:

«إنّ مدار العقود والمعاملات على الأموال،وليس للمال حقيقة عينيّة خارجيّة كسائر الأعيان تتمحّض في الماليّة تمحّض سائر الأنواع في حقائقها النوعيّة، وإنّما هو، حقيقة اعتباريّة ينتزعها العقلاء من الموجودات الخارجيّة الّتي تتقوّم بها معايشهم،وتسدُّ بها حاجاتهم الضروريّة والكماليّة،فمثلاً،الحبوب والأطعمة مال،لأنّ البشر محتاج إليها في أقواته وحياته،وهكذا كلّ ما كان مثل ذا من حاجات الملابس والمساكن ونحوها قد انتزع العقلاء منها معنىً وصفيّاً عرضيّاً يعبَّر عنه بـ(المال) وهو،من المعقولات الثانويّة باصطلاح الحكيم[2].

ولمّا كانت مَدنيّة الانسان لا تتمّ إلّا بالحياة المشتركة وهي تحتاج إلى المقايضة والتبادل في الأعيان والمنافع وكان التقايض بتلك الأعيان ـ وهي العروض ـ ممّا لا ينضبط أرادوا جعل معيارٍ يرجع اليه في المعاملات، ويكون هو المرجع الأعلى والوحدة المقياسيّة،فاختاروا الذهب والفضّة،وضُربت سِكّة السلطان عليها لمزيد الاعتبار في أن يكون عليهما المدار، فماليّتهما أمر اعتباريّ محض،لا فرق بينهما وبين سائر المعادن وغيرها من حيث الذات والحقيقة؛ ولذا في هذه العصور حاول بعض الدول قلب الاعتبار الى الورق،ولكن مع الاعتماد عليهما.

ومهما يكن الأمرة فإنّ المال لمّا كانت حقيقته تقوم على الاعتبار فكما اعتبروا الأجناس الخارجيّة مالاً فكذلك اعتبروا ذمّة الرجل العاقل الرشيد مالاً،ولكن مع

(١) طهران عام ١٣٥٩ هـ ص٨.

(٢) قد ظهر في أوّل المقال أنّ هذا القسم اعتباريّ صرف،وليس انتزاعياً،ولا من المعقولات الثانية، وأنّ المعقولات الثانية هي الملازمات العقليّة للحقائق الخارجية المنتزعة عنها عقلاً،وليست باعتبارية.

الالتزام والتعهّد،فاذا التزم الثقة الأمين بمالٍ في ذمّته وَثِقتَ به وجعلته كمالٍ في يدك أو صندوقك، وكذا العقلاء: يعتبرون أنّ لك مالاً عنده، أمّا من لا عهدة له ولا ذمّة، كالسفيه والمجنون والصغير، بل والسفلة من الناس الذين لا قيمة لأنفسهم عندهم الذي يَعدِك ويُخلِف ويحدّثك فيكذب ويلتزم لك ولا يفي بالتزامه فهؤلاء لا ذمّة لهم ولا شرف، والتزامهم عند العقلاء هباء، ولا يتكوّن من التزامهم عند العرف مال.

فالمال إذاً نوعان: خارجيّ عينيّ (وهو النقود والعروض) ـ وقد علمنا أنّ ماليتها اعتباريّة ـ واعتباريّ فرضيّ (وهو ما في الذمم والعهدة)، والالتزامُ تأثيره لا ينحصر بالمال،بل يتمطّىٰ ويتّسع حتّى يحتضِن جميع العقود بل وكافّة الايقاعات، ألا ترى أنّ البيع اذا صَهَره التمحيص لم تَجد خلاصته إلّا تعهّداً والتزاماً بأن يكون مالُك للمشتري عوضَ مالِه الذي التزم أنّه لك، فيترتّب على هذا الالتزام مبادلة في المالين بانتقال مال كلّ واحدٍ الى الآخر،ويتحقّق النقل والانتقال كأثرٍ لذلك الالتزام. وهكذا الاجارة والجعالة، بل والايقاع:كالعتق والابراء، بل والنكاح والطلاق كلّها تعهّدات والتزامات وإبرام ونقض وحلّ وعقد تباني عقلاء البشر من جميع الأمم والعناصر على اتّباعها،والعمل بها كقوانين لازمةٍ ودساتير حاسمةٍ يسقط عن درجة الانسانية من لا يلتزم بها في كلّ عرفٍ ولغة.

ثمّ لمّا انبثق نور الاسلام بشريعته الغرّاء أكّدت وأيّدت تلك الوضعيّة الحكيمة والقاعدة القويمة،وأقرّت العرف على معاملاتهم والتزاماتهم بتعهّداتهم والتزاماتهم بعمومات «أوْفُوا بالعُقُود» و«تجارةٌ عن تراضٍ» ونظائرها،إلّا ما ورد عنه النهي بالخصوص:كبيع الربا وبيع الضرر وأمثاله...» الى آخر كلامه أعلى الله مقامه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

خطوات نحو التقريب

الدكتور السيد جعفر شهيدي
أستاذ الأدب العربي بجامعة طهران
عضو المجلس الأعلى للمجمع العالمي للتقريب

دعوة المسلمين الى الوحدة وعدم التفرّق ليست وليدة العصر، ولا من مخترعات دار التقريب أو مجمع التقريب، بل بدأت منذ أن أنزل الله تعالى على قلب نبيّه العظيم قوله عزّ من قائل: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[1] وحذّرهم من الشقاق، وحثّهم على عدم التخاصم، وقال: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[2].

أمّا دعوة المسلمين الى الاتّحاد، وترك الخلافات المذهبيّة جانباً، أو الغمض عن الخلافات بالمعنى الأدقّ، والأخذ بما يُقرّه الكتاب والسنّة، وقيامهم جميعاً في وجه الأعداء فهذه بدأت منذ قرنٍ ونصف حينما تسلّط المستعمر الغاشم على المسلمين واستولى عليهم، وسلبهم كلّ ما في يدهم من الإمكانات، حتّى الاطمئنان على دينهم

---

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) الانفال: ٤٦.

الإلهي، ولغتهم القومية، وزاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت! عند ذلك تداركتهم رحمة الله تعالى، وقام غير واحدٍ من رجال الدين يبلّغون كلمات الله ويحذّرون المسلمين من الخطر الذي أحدق بهم.

فطفقت الشعوب تهبّ من نومتها شيئاً فشيئاً، وتحرّكت النفوس، وتبصّرت الفرق بأنّ أعداءهم يشنّون الغارات عليهم من كلّ جانبٍ، ويحتلّون أراضيهم ويستغلّون مصادر ثرواتهم، وتفطّنوا الى أنّ هذا الاستيلاء لم يتحقّق إلّا من جهة تشتّتهم، فلا تبالي أمّة بما يجري على الأخرى!!

وأخطر وأهمّ من هذه الهجمة العنيفة أنّ العدو المسيطر كان قد تقدّم في ميادين العلم أشواطاً واسعةً، في حين أنّ الأمّة الإسلامية على اختلاف أجناسها وبيئاتها كانت تخوض في المباحث غير اللازمة، والمنافسات الّتي تنتهي الى الاشتباكات الدامية أحياناً!.

عند ذلك قام بعض ذوي الغيرة على الإسلام من العلماء ودعاة الدين بدراسة الشعوب وإلفات أنظار العلماء خاصّة، وطلبوا منهم أن يدرسوا الموقف درساً عميقاً ليصلوا الى نقاطٍ مشتركةٍ، ويواجهوا العدوّ، ويثبتوا قبال التيارات الّتي تهدّد كيان الإسلام.

ولم يكن مع الأسف لهذه الدعوة صدىً عميق وإن استجاب لها عدد من الشخصيّات البارزة من جملتهم العلماء والكتّاب، وكان السبب هو تفكّك الأمّة الى وحداتٍ متباينةٍ من ناحية الميزات العنصريّة والأشكال الاقليميّة والمناقشات العقائديّة، ولم يكن ذلك يفسح المجال لتؤثّر الدعوة أثرها المطلوب فتصل الى الآفاق البعيدة.

وبعد ما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وبعد ما ذاقت الأمّة الإسلامية ألواناً مرّةً من الهدم والنهب والقتل، وبعد ما تنبّهت الشعوب الى أنّ تلك الخسائر الّتي تحمّلتها لم تكن إلّا نتيجة التفكّك وعدم التفاهم بين أتباع المذاهب، قام عدد من علماء الأزهر الشريف مع عددٍ من علماء إيران والعراق، وأنشأوا دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية لتبصير الأُمّة بمختلف شعوبها، وتحذيرهم من عواقب هذا التفرّق، ووجوب التخلّص منه، ولزوم تعارف المذاهب، والأخذ بما يُقرّه القرآن الكريم والسنّة النبويّة.

ورحّب بهذه الدعوة عدد كبير من علماء مصر وإيران والعراق والبلاد الإسلامية الأخرى، واعتنق الفكرة آلاف من المسلمين، وإن سمعنا بجانبها نعرات تردّد: إنّ دار التقريب تريد أن يترك المسلمون مذاهبهم ويدينوا بمذهبٍ جديد! ليضعوا التقريب ـ بزعمهم الفاسد ـ في قفص الاتّهام، ومع الأسف لم تكن صفقتهم خاسرةً كليّاً، وظهرت في الأسواق كتيّبات كتبها بعض المتطفّلين على موائد الكتابة ليشتروا بها ثمناً قليلاً. وأمّا أعداء الإسلام والمسلمين والمستعمرون الذين يريدون أن يسيطروا على الأمّة الاسلامية فإنهم اتّخذوا من هذه الخلافات أبواباً يَلِجُون منها الى التدخّل في شؤون هذه الأُمّة.

والآن وبعد ما مضى على إنشاء دار التقريب خمسون عاماً تشهد إنشاء «مجمع التقريب» في طهران بأمر قائد الثورة الاسلامية العظيم وتحت رعايته، وبمشاركة جماعةٍ من قادة العلم والدين من مختلف المذاهب الاسلامية.

إنّهم رأوا من واجبهم الدينيّ أن يدْعوا المسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم الاسلامية لقطع أسباب الخلاف والتفرقة، ولكن نرى في نفس الوقت أنّ ثمة أيادٍ أثيمةٍ أخذت تتلاعب بالأذهان الخالية والأفكار الساذجة، وتنفث في آذانهم، أنّ مجمع التقريب يريد أن يحثّ طوائف المسلمين على ترك مذاهبهم والدخول في المذهب الشيعيّ! ونرى أيضاً بعض إخواننا الشيعة يقولون: إنّ الغرض الأصليّ للمجمع رفض التشيّع وإلزام المسلمين باعتناق المذهب السنّيّ!.

فتبيّن إذاً: أنّ أوّل شيء حال بين دعاة دار التقريب ومجمع التقريب، وبين الوصول الى أُمنيتهم هو: عدم وقوف كثيرٍ من أتباع المذاهب على معنى التقريب، وهذا هو الذي لم يسمح لدعاة التقريب بالنجاح في ميدان العمل الدينيّ منذُ أعوام، لأنّ جهل بعض الشعوب يستلزم خواراً في إرادتها، وهذا ما يفسح المجال أمام الأعداء، فإن قام عدد من العلماء بالدعوة فإنّهم سوف لا يستطيعون والحال هذه أن يحصلوا على

مساعدين كثيرين يُطمأنّ باستقامتهم وإخلاصهم لمبادئ هذه الدعوة.

لذا فالذي يقع على عاتق مجمع التقريب كوظيفةٍ إسلامية ـ لو أراد توسيع دائرة العواطف المشتركة ـ هو أن يقوم عاجلاً بالأعمال التالية:

أولاً ـ الصلة الدائمة بين المكتب الرئيسيّ وأعضاء اللجنة العليا للمجمع عن طريق اللقاء والمكاتبة واستطلاع آرائهم والاستخبار عن نشاطاتهم.

ثانياً ـ إكثار الصلات بين أعضاء اللجنة وبين علماء المسلمين من جهةٍ، وبين العلماء والشعوب من جهةٍ أُخرى، لتبادل النظر والبحث عن الخطط الّتي تنتهي الى التقريب.

ثالثاً ـ الإعلان لعامّة المسلمين عن طريق أجهزة الإعلام بأنّ الغرض من التقريب ليس نسخ المذاهب الإسلامية معاذ الله، بل الغرض تعرُّف كلّ مذهبٍ على الآخر.

رابعاً ـ الإعلان لعامّة المسلمين بأنّ الخلافات المذهبيّة لا تضرّ بالوحدة، مادام المسلمون يؤمنون بالله ورسوله واليوم الآخر، ويصلّون الى قبلةٍ واحدة.

ولقد كان الخلاف موجوداً بين أئمّة المذاهب الإسلامية المختلفة في الفتاوى، ولم نسمع أنّ أحداً منهم افتى ببطلان المذهب الآخر. وقد روي عن الإمام الشافعيّ أنّه قال: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب» ويحكي لنا التأريخ أنّ المسلمين قاموا بنشر الدعوة الإسلامية في عصر الخلفاء، وفتح الله عليهم مشارق الأرض ومغاربها، وتفتّحت القلوب لدعوتهم ولم يكونوا في ذلك العصر على مذهبٍ فقهيّ واحد.

إنّ التقارب المطلوب هو: أن يفهم أتباع كلّ مذهبٍ الآخرَ، لا أن يدين جميع الفرق بمذهبٍ واحد. وقد قال الرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عند خروجه لحرب بني قريظة: **«مَن كان يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر فلايصلّي العصر إلاّ في بني قريظة فانطلقوا، فلمّا أدركهم العصر في الطريق صلّى بعضهم وأصرّ البعض الآخر على ألاّ يصلّوا إلاّ في بني قريظة، واختلفوا، فلمّا عادوا الى الرسول واحتكموا اليه قال لكلّ فريقٍ منهما: أصبتم».**

خامساً: ليكن معلوماً أنّ الوحدة الّتي نحن نطلبها ونريد دعمها هي الوحدة بين الشعوب الإسلامية، لا بين الزعماء وذوي السلطات السياسيّة.

سادساً ـ إنّ الوحدة الّتي نأمل أن نصل اليها هي الأخذ بما ترتضيه جميع الشعوب الإسلامية على اختلاف عناصرها وبيئاتها. إنّ الوحدة الإسلامية الّتي أوجدها المسلمون في صدر الإسلام وبلغت بالمجتمع الاسلامي الى ذروة العزّ والمنعة إنّما حصلت كنتيجةٍ للإيمان، إيمان المسلم بنفسه، إيمانه بربّه، إيمانه بمجتمعه. وأظنّ أنّ مجتمع اليوم أشدّ حاجةً الى بثّ هذه الدعوة الإسلامية الانسانية من الوقت الّذي أظهر فيه محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) دعوته في بطن مكّة إذ اليوم العالم بطوله وعرضه وبما بلغ من التقدّم الصناعيّ ومع أنّ الإنسان مسّ بقدميه سطح القمر- لم يذق بعدُ طعم العيش الرغيد والحياة السعيدة. فلتكن أوّل وظيفةٍ يقوم بها مجمع التقريب وأعضاؤه إبلاغ هذه الرسالة الإسلامية الإنسانية من جديد.

سابعاً ـ إفهام الشعوب الاسلامية بأنّ مجمع التقريب لا يريد أن يتّحد المسلمونُ بالمعنى السياسيّ للكلمة، بأن تحكم عليهم حكومة واحدة، حتّى يستلزم ذلك إلغاء الحدود والقرارات السياسية الّتي تكون بين الحكومات الإسلامية.

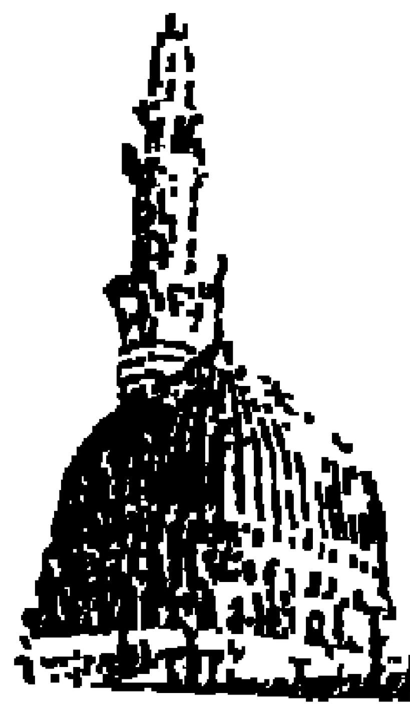
ثامناً ـ إنّ الغرض من التقريب، أن تتحرّك الشعوب وتقف في وجه المستعمر والاستعمار، حتّى تخلع الربقة وتتخلّص عن الرقّيّة، فإنّهم اذا تخلّصوا من شباك المستعمرين أمكنهم أن يصلوا الى الحرّيّة الّتي كانوا يتمتّعون بها في ماضي الأعوام.

إنّ الله تعالى يريد منا ـ نحن المسلمين ـ أن نكون أمّةً واحدةً ويحذّرنا عن التفرقة.

وهذه الوحدة تنحصر في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وفوق العنصريّات والإقليميّات.

فاذا أردنا أن نسلك المنهج الذي ينتهي بنا الى التخلّص من هذه المشاكل ونصل الى الضالّة المنشودة الّتي نطلبها يجب علينا أن نتمسّك بما هو المسلّم المقطوع به بيننا وندع الخلافات.

ولا شك أنّ هناك صعوبات وعراقيل تحول بيننا وبين أُمنيتنا هذه، ولكن لنعتمد على الله ونستعين به،فقد قال عزّ من قائل: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1].



(١) العنكبوت: ٦٩.

منهج الأصوليين

في التقريب بين المذاهب الإسلامية

الدكتور محمد فتحي الدريني - الأردن -

لقد بات من المسلّم به أنّ التشريع بطبيعته من أكبر العوامل المؤثّرة في الكيان الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسّياسيّ للأمّة، بل والحضاريّ بوجهٍ عامٍّ. ولذا كان ينبغي ان يكون من أُولى وظائفه واختصاصاته تحقيق «التوازن» في تلك الكيانات وفق نظامٍ متّسقٍ، لا يعتريه في ترتيبه للمصالح الحقيقيّة المعتبرة - للفرد والأُمّة - اختلال أو تناقض، إقامةً لتلك المصالح وتنميةً وحفظاً.

المنهج القرآني:

غير أنّ التشريع الاسلاميّ بوجهٍ خاصٍّ - بما هو إلهيّ المصدر - يتضمّن نظاماً: كلّيّاً، وعامّاً، ومطلقاً، وانسانيّاً، وأبديّاً، محكماً بنيانه، ومتوازناً بين الفرد والأمّة، وبين مصالح الدنيا والآخرة، دون افتئاتٍ لإحداهما على الأخرى فيما ينهض به من «مفاهيم كلّيّة» تجلّت في منهج القرآن نفسه في بيانه للأحكام، حيث لم ينزل الى «التفصيلات الجزئيّة» إلاّ في القليل، وعلى وجهٍ كلّيٍّ أيضاً، أي يكون تطبيقاً دقيقاً وأميناً لهذا الوجه الكلّيّ

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ ـ وهو الأصوليّ الثّبت ـ ما نصّه: «تعريف القرآن للأحكام أكثرُهُ كلّيّ لا جزئيّ. وحيث جاءَ جزئيّاً فمأخَذُهُ على الكلّيّة»(١). ويعلّل الإمام الشاطبيّ هذا المنهج في التشريع القرآنيّ، فيقول:

« واذا كان القرآن كذلك فهو على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلاّ والمجموع فيه أُمور كلّيّات».

هذا، وعلى الرغم من أنّ السنّة جاءت مبيِّنةً لما اَجْمَلَ القرآن في «مفاهيمه الكلّيّة» بقوله تعالى: ﴿وَاَنزَلْنَآاِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾(٢) وبقوله (ص) «أُعطيتُ القرآنَ، ومثلَه معه» فإنّه من المعلوم أنّ الوقائع المستجدّة لا تنحصر بدليل، أنّ كثيراً من النوازل وما ينشيء الناس والدول في كلّ عصرٍ من تصرّفاتٍ وعقودٍ قوليّةٍ أو فعليّةٍ لا تزال عاريةً عن أحكام الشرع، ولاسيّما على الصعيد الدوليّ، ممّا يفتقر الى اجتهادٍ علميٍّ من أهله لتغطية هذه الوقائع والمستجدّات والعلاقات الدولية بالأحكام الشرعية في ضوء ما بَثّتِ الشريعةُ من «مفاهيم كلّيّة» وما فسّرت «السنّة» من أحكامٍ جزئيّةٍ تتعلّق كلّها بمصالحَ حيويّةٍ ذات طبائعَ مختلفةٍ، عامّةً كانت أم خاصّةً، فضلاً عن المقاصد العامّة الأساسية.

وفي تصوّري أنّ هذا الأسلوب البيانيّ الرائع المعجز الذي اتّخذه القرآن الكريم من اصطفائه «للمفاهيم الكلّيّة» لتشريع الأحكام غالباً إنّما يُفسَّر على أساس أنّ هذا إيماء من قِبَلِ المشرِّع الحكيم (جلّ جلاله) الى المجتهدين في كلّ عصرٍ أن يسلكوا هذا «المنهج التشريعيّ» إبّان استنباطهم للأحكام الفرعية او الجزئية التي يفتقر اليها المجتمع والدولة لتدبير شؤونهما، فيما يعرض لهما من حاجاتٍ تفتقر الى ما يغطّيها من أحكام هذا التشريع، وذلك بأن يَتَنَزّل «المفهومُ الكلّيّ» على ما يتحقّق فيه مناطه، كيلا يقع التخالف، أو التناقض بين الأحكام الجزئية الاجتهادية

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٢٦٦.

(٢) النحل: ٤٤.

من جهةٍ،وبين «المفاهيم الكلّيّة» المُنزّلة وحياً في القرآن الكريم من جهةٍ أخرى،دون بترٍ أو فَصْلٍ للحكم الفرعيّ العمليّ عن «مفهومه الكلّيّ» الذي يندرج تحته. وفي هذا ضبط لعملية الاجتهاد، وتضييق لهوّة الخلاف بين المجتهدين في اجتهاداتهم الفردية الفرعية للمسائل العملية التي تطرأ.

وعلى هذا، ينبغي أن لا يكون ثَمّةَ انفصال بين «الجزئيّ والكلّيّ» من المفاهيم القرآنية التي تؤلّف في مجموعها بنياناً تشريعيّاً مُحكماً جاء على وجهٍ نشأت عنه المعجزة الإلهيّة الخالدة.

الإجتهاد التأصيلي والفروعي:

وأيضاً، هذا «المنهج التشريعيّ» يقتضيه النظرُ الكلّيّ العامّ للتشريع الإلهيّ على ما يقرّره الإمام الشاطبيّ ـ ليجعل من الاجتهاد التشريعيّ من قِبَلِ المجتهدين في كلّ عصرٍ تطبيقاً أميناً «للكليات» من المفاهيم العامة المطلقة للقرآن العظيم. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ في بيانه الأصوليّ الدقيق ما نصّه:

«إنّ الجزئيّات لو لم تكن معتبرةً ومقصودةً في إقامة الكلّيّ لم يصحُ الأمر بالكلّيّ من أصله،لأنّ الكلّيّ ـ من حيث هو كلّيّ ـ لا يصحّ القصْدُ في التكليف اليه، لأنّه راجع لأمرٍ «معقول» لا يحصُلُ في الخارج إلاّ في ضمن الجزئيّات، فَتَوجُّه القصد اليه من حيث التكليف به توجُّه الى تكليف ما لا يُطاق، وذلك ممنوع الوقوع... «فاذا كان لا يحصل الكلّيّ إلاّ بحصول الجزئيات» فالقصد الشرعيّ متوجّه الى الجزئيات»[1].

ومعنى هذا بيّن نلخّصه فيما يلي:

إنّ «المفاهيم الكلّيّة» في القرآن الكريم الذي جاء بها أسلوباً فذّاً معجزاً في

---

(١) الموافقات ٢: ٦٣.

بيانه للأحكام ـ أمراً ونهياً وإخباراً يتضمّن معناها ـ هي بطبيعتها معانٍ عقليةٍ مجرّدةٍ، ـ عامّةٍ ومطلقةٍ ـ لا يمكن أن تتحقّق بذاتها في الوجود الخارجيّ الاّ في ضمن جزئياتها، او من خلال ما يندرج في كلٍّ منها من فروع ووقائع عملية يتحقّق فيها «مناط المفهوم الكلّيّ» الذي تندرج فيه. وهذا ـ بلا ريبٍ ـ منهج علميّ تشريعيّ يضبط عملية الاجتهاد، ثمّ هو أمسّ بمعنى «التشريع» الذي يتّسم بطابع العموم والإطلاق من ناحيةٍ، وأقوى من الاستجابة لسنّة التطوّر والتغيّر في الحياة الانسانية من «التشريع الفروعيّ» من ناحيةٍ أُخرى؛ لاستعصاء هذا الأخير على العموميّة والإطلاق. والعجز بالتالي عن استيعاب المستجدّات إلّا عن طريق «القياس» وهذا وان اتّسع عقلاً مجالُهُ، لانسحاب الحكم القياسيّ على غير المنصوص عليه منطقياً لاتّحاد العلّة، يغدو عمومُهُ عقليّاً، لعموم علّته ظنّاً راجحاً، في حين أنّ «الكلّيّات» وإن كانت مفاهيم كلّيّةً غير أنّها مصوغة بنصٍّ عامّ يستغرق ما لا يُحصى كثرةً من الفروع التي تندرج في كلٍّ منها مباشرةً، لا عن طريق «العلّة» أي: بطريقٍ غير مباشرٍ، فكان هذا الأخير أتمّ اتّساقاً، وأقوى فاعليّةً، لطبيعة التشريع، وأداءِ وظائفه من «القياس الجزئيّ الخاصّ» بلا مراءٍ!! وأدنى الى تحقيق قصد الشارع.

على أنّ ممّا يُغني عن «القياس الأصوليّ» الفروعيّ في أصله، والظنّيّ من حيثُ حكمُهُ يغني عنه «العمومُ المعنويّ» الثابت قطعاً بالاستقرار التامّ للجزئيات ـ على حدّ تعبير الإمام الشاطبيّ ـ بحيث يتصفّحُ المجتهدُ الجزئيات الواردةَ في السنّة الثابتة، وفي القرآن الكريم ـ وهي جزئيات قليلة نسبياً ـ كما ذكرناه فيستخلص من كلّ طائفةٍ من تلك الجزئيات «معنىً عامّاً» يسلكها جميعاً وإن اختلفت موضوعاتها، وبذلك لا يكتفي المجتهدُ بالصِيَغ العامّة الواردة في الكتاب والسنّة، بل يمتد اجتهاده الى اقتناص «المعاني العامّة» أيضاً ارتقاءً من تفصيلات الفروع الجزئية المختلفة موضوعاتها الى أُفقٍ رحبٍ من «المعاني الكلّيّة». وهذا «اجتهاد تأصيليّ عامّ» ـ كما ترى ـ يُكسب التشريع مرونةً عجيبةً في الاستجابة لمتغيّرات الزمن، وتطوير الحياة بالناس، ويُستغنى به عن «القياس» في كثيرٍ من المجالات، ثمّ هو ـ آخر الأمر ـ تكييف

للاجتهاد التشريعيّ بما يتّفق مع «المنهج الكلّي» الذي صاغه الله تعالى في بيانه للأحكام في كتابه العزيز.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ مشيراً الى تضييق «هُوّة الخُلف» في الاجتهاد الفرعيّ الفقهيّ، وأنّه أدّعىٰ الى «التقريب» بين وجهات النظر طالما كان مُنطَلَقُهُ العمومَ الكلّيّ في صِيَغِهِ العامّة في أصل وضعها اللغويّ، أو في «العموم المعنويّ» الثابت قطعاً عن طريق الاستقراء التامّ في «الاجتهاد التأصيليّ» اتّساقاً مع طبيعة «المنهج القرآنيّ» في معظمه كما بيّنّا. وهذا بلا ريبٍ منهج أُصوليّ علميّ تشريعيّ يضبط ـ كما أشرنا ـ عملية الاجتهاد لتجري على «منطقٍ عامّ محكمٍ» من شأنه ألّا يفتح وليجةً أو سبيلاً الى الاختلاف العميق الجذريّ الذي لا يتأتّى معه توفيق ـ لكان «التناقض» فيه ـ نتيجةً للاجتهاد بالرأي في المسائل التفصيلية التي بُحثت على استقلال، دون إدراجها في «المفاهيم الكلّيّة» نصّاً أو دلالةً. وهذا يعتبر أكبر عاملٍ مؤثرٍ في تَشَتُّتِ التوجُّه لدى الأُمّة الإسلامية بعامّةٍ، لمكان «النتائج» التي هي مآلات التطبيق الجزئيّ المستقلّ، ممّا لا يرضى عنه الشارع الحكيم على النحو الذي نراه لدى الاجتهاد الفروعيّ في المذاهب المختلفة.

الاجتهاد والاستقراء:

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ ـ المدِلّ العريقُ بِسَعَةِ أُفقه العلميّ الأُصوليّ والمتّصل بمقاصد الشريعة الأساسية بما تشكّل من «كلّيّات الغايات» للمصالح المعتبرة ـ ما نصّه:

«العموم اذا ثبت فلا يَلْزَمُ أن يَثْبُتَ من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ اذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأُصول.

الثاني: استقراء مواقع المعنى، حتّى يحصل منه في الذهن أمر كلّيّ عامّ،

فيجري في الحكم مجرى «العموم المستفاد من الصيغ»،ثمّ يقيم الأدلّة على صحّة هذه القضيّة في الاستدلال»[1].

هذا، ويؤكّد الإمام الشاطبيّ ضرورة هذا «الاجتهاد التأصيليّ» عن طريق الاستقراء التامّ في جزئيات الأدلّة من الكتاب والسنّة، ضبطاً لعملية الاجتهاد أن تتخالف أو تتناقض مع منطق التشريع العامّ أو روحه، بحيث تجري على نظامٍ واحدٍ، وترتيب لا اختلال فيه، لمكان اتّساق الجزئي مع مفهوم كليّه، بقوله فيما نصّه:

«إنّ المقصود بالكلّيّ هنا : أن تجري أمور الخَلْق على ترتيبٍ ونظامٍ واحدٍ، لا تفاوت فيه، ولا اختلاف، وإهمال القصد في الجزئيات يرجع الى إهمال القصد في الكلّيات، فإنّه ـ مع الإهمال ـ لايجري كلّيّاً بالقصد، وقد فرضناه كلّيّاً، هذا خُلْفٌ ـ أي.تناقض ـ فلابدّ من «صحّة القصد» الى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أولى من البعض، فانحتم القصد الى الجميع وهو المطلوب»[2].

هذا بيان دقيق حقّاً، مؤدّاه: أنّه لا يجعل للاجتهاد الفروعيّ وليجةً ينفذ منها الى نشوء الخلاف القائم على «التناقض المستحكم» الذي من شأنه أن يمسّ «مبدأ المشروعية العليا» مآلاً، وذلك بأن يشتّت «التوجيهات التشريعية» في الأمّة، أو يحمل على «التناقض» في التصوّرات الذهنية الجزئية، ممّا ينعكس بالتالي سلبيّاً على كيان المجتمع الإسلاميّ كلّه، فتنتقض بذلك عُرى التآلف والتوادّ جرّاء هذا «التناقض» الذي اتّسعت رحابُهُ، إذْ لا تتمّ وحدة سياسية، واجتماعية، واقتصادية إلّا بالاستناد الى وحدة أحكام التشريع ـ جزئيّاً وكلّيّاً ـ معاً، حسب ما يقتضيه العصر.

والشارع الحكيم قد شرّعَ ابتداءً في القرآن العظيم «الكلّيات» ـ كما ذكرنا ـ إيماءً الى أن ينبغي اتّخاذها أساساً لكلّ ما يتفرّع من جزئيّاتٍ لوحدة المناط فيهما، واذا كانت «الكليات» قد شرّعها الشارع الحكيم بالقصد اليها حتماً، وإلّا ما أنزلها

---

(١) الموافقات ٣: ١٦٩ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر ـ بيروت.

(٢) المرجع السابق ٢: ٦٢ بتحقيق الشيخ دراز ـ دار المعرفة ـ بيروت.

وحياً ابتداءً، فكذلك «الجزئيّات» ينبغي أن تفهم وتطبّق أيضاً في ضوء كلّيّاتها، فتكون «الكلّيّات والجزئيّات» كلتاهما ـ على هذا النظر ـ مشروعتين بالقصد اليهما شرعاً، دون انفصال إحداهما عن الأخرى استقلالاً. ونتيجةً لذلك: أنّ كلّ مسألةٍ أو واقعةٍ تطرأ ينبغي أن يتحقّق فيها «مفهوم كلّيّ» يتعلّق بها مناطُهُ كاملاً. والا ما كان الجزئي تطبيقا لكليّة ـ والفرض أنه مطابقُهُ مناطا ـ كيلا يؤول الامر بالمسلمين ـ من حيث نظامُ تشريعهم ـ ان يصبحوا مأخوذين بهذا التخالف، او التناقض، فيما يفرزه الاجتهاد من أحكام في المسائل أو الجزئيات المعروضة. فيفضي ذلك حتماً الى «الاخلال بتوازن المجتمع الاسلامي في كياناته الاساسية من الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة. اخلالا ماديا ومعنويا معا» ومن شان ذلك ان يحول بالضرورة دون أداء التشريع وظائفه التي أنزل من اجلها. فضلا من ان يحول دون السعي الحثيث الجادّ والمخلص لتحقيق «الوحدة الاسلامية» المفروضة شرعا على الامة الاسلامية قاطبة!! اذ انجاز الوحدة معلوم من الدين بالضرورة، وعلى هذا فلابدّ ان تكوّن تلك المفاهيم الكلية التشريعية في القرآن الكريم ملكات عقلية راسخة تهيمن على التعقّل الاجتهادي وتُوَجّهُهُ لتصبح تلك الملكات بصائر منيرة، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [1] إشارة الى هذا المعنى!!.

وبذلك التوجيه الإلهيّ الحكيم. يتحدّد بل ويستقيم الاتّجاه العامّ للمسلمين فيما يحقّق مصالحهم المتعلّقة بتلك الأحكام الفروعية، المتكاثرة والمتطوّرة المندرجة في مفاهيمها الكلّيّة!.

الأساس التشريعيّ للوحدة:

وفضلاً عن ذلك فقد وضع التشريع الإلهيّ ـ حرصاً منه تعالى على تحقيق

(١) الأنعام: ١٠٤.

وحدة المسلمين ـ وَضَعَ كافّة «الأساسيّات» التشريعية «التي تستند اليها هذه «الوحدة في شتّى أقطارهم. تلك «الأساسيّات» الثابتة في التشريع الإسلاميّ على سبيل «القطع» ممّا لا يملك أحد أن يخالف أمرها. شرّعها سبيلاً مُيسّراً لإقامة هذه «الوحدة» ممّا يدلّ دلالةً صريحةً على بلوغ هذه «الوحدة» في التقدير الإلهيّ مبلغ أسمى فرائضه. بدليل أنّه فرض وحدة الأمّة، وشرّع لها وسائل تحقيقها من الأساسيّات الثابتة على سبيل القطع. أي.أنّه تعالى شرّع الغاية والوسيلة العملية لتحقيقها،والأمّة الاسلامية ـ مهما تعدّدت حكوماتها وأقطارها ـ مأخوذة ومسؤولة حتماً عن اداء هذا الفرض العظيم وإنجازه من الناحية الدينيّة، ومن الناحية السياسية بوجهٍ خاصٍّ ،فضلاً عن الناحية الاجتماعية والاقتصادية لقوله سبحانه: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾[1] وقوله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[2] ثمّ نهى سبحانه نهياً صريحاً يفيد التحريم القاطع عن التفرّق والتنازع بقوله جلّ شأنه: ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[3] ممّا يدلّ على أنّ «التقاعس» عن أداء هذا الفرض الذي هو من أجلّ الفرائض. يؤدّي حتماً الى انفراط عِقد الأمّة. وانهيار قواها المادّية، والمعنوية ،وظهور الأعداء عليها بصريح النصّ الآنف الذكر! ومن المعلوم أصولياً: أنّ النهي عن الشيء أمر بضدّه!!.

هذا الذي أتى به الإمام الشاطبيّ، الأصوليّ المبتكر المجدّد في رسمه لمنهج الاجتهاد في الاستنباط للأحكام الّتي تفتقر اليها الحوادث أو الوقائع المتكاثرة عبر الزمن، بمقتضى سُنّة التطوّر في الحياة الانسانية، لم نر أحداً من فحول الأصوليّين، كالإمام الغزاليّ، والآمديّ، والعزّ بن عبد السلام، وغيرهم. لم نَر أحداً من مثل هؤلاء الأصوليّين الأقحاح، مَن تطرّق الى هذا منهم قد أبدى اعتراضاً عليه، أو أتى بما

---

(١) آل عمران:١٠٣.

(٢) الأنبياء: ٩٢.

(٣) الأنفال: ٤٦.

ينقضه. فكان ذلك «إجماعاً أصوليّاً» على صحّة هذا «المنهج التأصيليّ» الذي يتّجه بجمعه الى تحقيق مقصد الشارع من التشريع، جزئياً وكلّيّاً، استيحاءً من المنهج القرآنيّ الكلّيّ في تقريره للأحكام، لما يتّسم به من «العمومية، والإطلاق»،فضلاً عن «المفاهيم الكلّيّة» الّتي تتّفق مع طبيعة التشريع نفسِه علمياً، وفي كلّ عصرٍ وبيئة، وذلك من آيات خلود الشريعة وديمومتها بلا مراء،ولهذا قال الإمام الشاطبيّ: شرّعت أحكام القرآن على وجهٍ كلّيّ، وعامٍّ ومطلق.

هذا، وكلّ أمرٍ ـ من التشريع العمليّ الفروعيّ الاجتهاديّ ـ مُختَلَف فيه لو رُدّ الى «المفهوم الكلّيّ» الذي يتحقّق مناطه فيه لارتفع الخلاف غالباً، أو على الأقلّ لو بقي الخلاف لما كان جذريّاً يغوص في أعماق «التناقض» الذي يُخلّ بالتصوّر الذهنيّ الاجتهاديّ أولا، كما يُخلّ بالنظامَ المحكم الذي شرّعه الله تعالى، وهذا محال، لأنّ شرع الله تعالى لا تناقض فيه، ولأنّ هذا ينْبىءُ إمّا عن العجز عن إدراك حقائق الأمور،أو عن العبث، وكلاهما محال عليه سبحانه، ولعلّ هذا هو المعنيّ بقوله تعالى: ﴿وَلَوْكَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلَافاً كَثيراً﴾[1]!!.

وفي هذا المعنى الجليل يقول الإمام الشاطبيّ ما نصّه: «لقد ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامةَ المصالح الدنيويّة والأُخرويّة ابتداءً، وذلك على وجهٍ لا يختلّ لها به نظام، لا بحسب الكلّ، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريّات، أو الحاجيات، أو التحسينات، فإنّها لو كانت موضوعةً بحيث يمكن أن يختلّ نظامها أو تختلّ أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها «مصالح» إذ ذاك، بأولى من كونها «مفاسد»،ولكنّ الشارع قاصد بها أن تكون «مصالح» على الإطلاق، فلابدّ أن يكون وضعُها على ذلك الوجه، أبديّاً، وكليّاً، وعامّاً، ومطلقاً، في جميع أنواع التكليف والمكلّفين، وجميع الأحوال»[2].

(١) النساء: ٨٢.

(٢) الموافقات ٢: ٣٧.

فتلخّص لدينا: أنّ ما وضعه الإمام الشاطبيّ من قواعد أصوليّةٍ، ومن منهجٍ علميٍّ مرسومٍ يتّفق ومنهجَ الشارع نفسِهِ في تشريعه للأحكام في القرآن العظيم كما بيّنّا، وينبغي أن يتمّ الاجتهادُ الفروعيّ الدؤوب المتواصل على غرار «المنهج التأصيليّ» بما يصون منطقية التشريع، واتّساق نظامه المحكم، بحيث لا يعتريه اختلال ولا تناقض، لا بحسب الجزء، ولا بحسب الكلّ، إقامةً للمصالح الحقيقية وتنميتها، والحفاظ عليها، إذ بالاختلال تنقلبُ المصالح مفاسد، والعكس صحيح، وذلك مناقض للشارع كفاحاً، والمناقضة باطلة، بل ومحرّمة قطعاً فيما يؤدّي إليها مثلها!!.

فثبت أنّ هذا «المنهج التأصيليّ العلميّ» الذي يتّفق وطبيعة التشريع نفسه ـ فضلاً عن التشريع الإلهيّ ـ هو الكفيل بتدبير شؤون الأمّة بما يحقّق مصالح الدنيا والآخرة دون افتئاتٍ، أو اختلال ما وُضع لها من نظامٍ، لا بحسب الكلّ، ولا بحسب الجزء، كما يرفع أسباب الخلاف الجذريّ المستحكم في الفروع، أو ـ على الأقلّ ـ يضيّق من هُوّته، فلا ينخرم مع هذا المنهج نظامُ المصالح بجميع مراتبها من حيث قوّة أثرها في المجتمع الإسلاميّ مهما ترامت أطراف بيئاته من الضروريّات، أو الحاجات، أو التحسينيّات، بحيث لا يتخلّفُ حكم فرعيّ عمليّ للمسائل أو الوقائع المعروضة على بساط البحث، لا يتخلّف كلّ منها عن مفهومه الكلّيّ، إذ لابدّ أن يتّجه القصد في الاجتهاد الى «الجزئيّ والكلّيّ» معاً، لأنّ قصد الشارع اتّجه اليهما معاً كيلا يقع التناقض، وهو علّة بطلان الاجتهاد المتناقض، وما ينتج عنه من أحكام ـ ولاسيّما فيما لم يرد فيه نصّ معيّن ـ يتناوله بخصوصه ضبطاً لعملية الاجتهاد على وجهها الأصوليّ العلميّ المرسوم أنْ تشتطّ، أو أن تعتسف المسار الاجتهاديّ العامّ الذي حدّدته هذه «المفاهيم الكلّيّة» في التشريع الإسلاميّ كما أشرنا، لأنّها لم تشرّع في القرآن الكريم على هذا النحو عَبَثاً ولا تحكّماً، فينبغي إذن «تحكيمها» حال طروء العوارض، أو الوقائع المستجدّة، أيّاً كانت طبائعها، أو مجالاتها، وذلك آية خلود الشريعة بلا نزاع!!.

قاعدة المستثنيات:

إنّ من الأدلّة القاطعة على «كمال الشريعة» أنّها أقامت اعتباراً خاصّاً للظروف المستجدّة العارضة، وللأحوال الطارئة المتغايرة، لأنّ هذا من سنّة الحياة المتطوّرة في هذا الوجود. فبالإضافة الى القواعد الكلّيّة في التشريع الإلهيّ فقد شرّع الله أحكاماً اخرى «استثنائية» حفاظاً على «المصالح» أن تنخرم، أو يفضي تطبيق الحكم العامّ الأصليّ الى نتائج ومآلاتٍ ـ نتيجةً لتغيّر الظروف ـ لا يرضى الشارع عنها، بل قد تكون على «النقيض» ممّا يقتضيه روح التشريع العامّ، أو ينافي مقاصده العامّة الأساسية في التشريع.

ومن هنا وضع الأصوليّون وأصحابُ القواعد العامّة «قاعدة المستثنيات»، ومن أولئك، الإمام العزّ بن عبد السلام، إذ أدرج في كتابه القيّم «قواعد الأحكام» «قاعدة المستثنيات» هذه يقول فيها ما نصّه:

«اعلم، أنّ الله شَرَّعَ لعباده السعيَ في تحصيل مصالح عاجلةٍ وآجلةٍ ـ دنيويّةٍ وأُخرويّةٍ ـ تجمعُ كلّ قاعدةٍ منها «علّةً واحدةً»، ثمّ «استثنى» منها ما في ملابسته مشقّة شديدة، أو مفسدة تُربي على تلك المصالح، وكذلك شرّع لهم السعي في دَرْءِ المفاسد في الدارين، أو في إحداهما، تجمع كلّ قاعدةٍ منها علّةً واحدةً، ثمّ «استثنى» منها ما في اجتنابه مشقّة شديدة، أو مصلحة تُربي على تلك المفسدة، وكلّ ذلك رحمة بعباده، ونظَر لهم، ورفق، ويعبّر عن ذلك كلّه بما «خالف القياس» وذلك جاء في العبادات، والمعاوضات، وسائر التصرّفات»[1].

وهذا صريح ـ كما ترى ـ بأنّ الظروف والأحوال الملابسة عامل مؤثّر في تغيير ما ينجم عن تطبيق الحكم الشرعيّ الفرعيّ على الوقائع في ظِلّ ما يُلابسها من عوارض. أقول: ما ينجم أو يلزم عن ذلك من نتائج أو مآلاتٍ هي إضرار أو مفاسد

(١) الموافقات ٢: ١٣٨.

تربي على ما كان قد قرّر لها الشارع من «مصالح» حين تشريع الحكم الأصليّ ابتداءً، لتلك الوقائع عريّةً عن الظروف الّتي لابستها بحكم تطوّر الزمن، فتخرج حينئذٍ من قاعدتها الأصلية الأولى لتدخل في قاعدةٍ أُخرى تناسب «المآل» الذي اقتضاها. ذلك، لأنّ «المفسدة» اذا كانت تُربي على المصلحة فالعبرة بالحكم الشرعيّ الراجح بعد الموازنة، فيكون الحكم في مثل هذا المقام سلبياً، دفعاً للضرر الراجح الذي نجم عن تغيّر الظروف، لأنّ مفسده المآل غلبت مصلحة الأصل!! وهذا يحثّ الى مبدأ سدّ الذرائع!!.

وكذلك القول فيما اذا كان الكلّيّ العامّ يندرج فيه فعل محرّم في الأصل،ولكنّ ظروف الحال استدعت إجازته استثناءً لما يلحق الناس من تطبيق الحكم العامّ وهو التحريم ـ مشقّةً بالغةً، وهذا ضرر عامّ، فيستثنى حينئذٍ هذا الفعل بمجرّده من اللفظ العامّ، ليُعطي حُكماً إيجابياً صوناً للصالح العامّ، وهذا ما يطلق عليه «الاستحسان» وهو ـ كما يقول الإمام ابن رشد ـ:التفات الى المصلحة والعدل!!!.

هذا الذي نقرّره هنا استناداً لما ورد في القرآن الكريم، والسنّة الثابتة، من «استثناءاتٍ» للوقائع الّتي لابستها الظروف تصون المصالح، وتدرّأ المفاسد، وقرّرها أيضاً الأُصوليّون من مثل: الإمام العزّ بن عبد السلام وغيره هو ما جاء به الإمام الشاطبيّ «كنظريةٍ عامّةٍ في الاجتهاد الفروعيّ» ولاسيّما في تطبيقات أحكام الفروع في ظلّ الظروف المتغايرة، مراعاةً لها لتأثيرها البالغ على نتائج التطبيق، وهو ما سمّاه: «مبدأ النظر في مآلات الأفعال» وقال:إنّه معتبر مقصود شرعاً، سواء كانت الأفعال موافقةً ـ مشروعة ـ أم مخالفة ـ غير مشروعة ـ وأقام الأدلّة التي تنهض بهذا الأصل العظيم الذي يستند اليه أحكام الفروع كيلا يكون التطبيق آلياً، غير مستبصرٍ بنتائج هذا التطبيق في ظلّ الظروف المتغايرة.وهذا الأصل العظيم يحول دون اختلاف الأحكام الفروعية، وتضاربها مادام الحكم ينهض به المآل والنتائج الّتي تترتّب على التطبيق أثراً للظروف الملابسة!! احتذاءً بتصرّفات الشارع نفسه في هذا الاستثناء

حسب الظروف المقتضية[1].

هذا، وتخلّف الجزئيّ عن كلّيّةٍ في هذا المقام لم يكن اعتباطاً. بل «الظروف واقعة، أو متوقّعة» دَرْءاً للضرر الراجح جلباً للمصلحة الراجحة. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ ما نصّه:

«فعلى هذا، تخلّفُ آحاد الجزئيّات ـ استثناؤها ـ عن مقتضى الكُلّيّ، إن كان لغير عارضٍ ـ أي لغير ظروفٍ وأحوالٍ طارئةٍ ـ فلا يصحّ شرعاً، وإن كان لعارض فذلك ـ أي التخلّف أو الاستثناء ـ راجع الى المحافظة على ذلك الكُلّيّ من جهةٍ أخرى، أو على كلّيٍّ آخر، فالأوّل يكون قادحاً تَخَلّفه عن الكلّيّ، والثاني: لا يكون قادحاً»[2].

أمّا اذا كان النصّ يتعلّق بتحريم مسألةٍ جزئيّةٍ خاصّةٍ تحريماً قاطعاً فلا يجرى فيها الاستثناء في حالة الضرورة.

وفي هذا تفسير لوجوب الاستثناء تطبيقاً للأجدر من «الكلّيّات» بما يناسب آثار الظروف من النتائج عند طروئها فعلاً، أو توقّع طروئها، وهذا مفاده: أنّ «الجمود الفقهيّ أو التعصّب المذهبيّ» فيما يتعلّق بالمنقولات الاجتهادية من المذاهب المختلفة لا يتّفق وقواعدَ الأصول في الاجتهاد التشريعيّ المستقاة من منهج القرآن الكريم نفسه في منهجه الكلّيّ من حيث بيانه للأحكام كما فصّلنا، واستندنا فيه الى إجماع الأصوليّين تلك القواعد الكلّيّة الّتي تستجيب لتغيّر الظروف، حذراً أو اتقاء من النتائج التي لا يرضاها الشارع جَرّاءَ التطبيق المرتجل ـ غير المستبصر أو الآليّ ـ دونما اعتبار وتقدير للظروف المتغيّرة من حيث هي عامل مؤثّر في النتائج، ولأنّ التصرّفات الّتي يأتي بها المكلّفون، أو يصدرون عنها محكومة شرعاً بنتائجها، ولهذا أوجب الشارع التحقيق من «مشروعية البواعث والقصود النفسيّة» لما تؤدّي اليه من مآلاتٍ

---

(١) الموافقات ٤: ١٩٦ وما يليها.

(٢) الموافقات ٢: ٦٤ بتحقيق الشيخ درّاز.

ونتائج، ولهذا رأينا الإمام ابن قيّم الجوزيّة يضع قاعدةً عامّةً في الدوافع النفسيّة الّتي تكشف عنها الأمارات والقرائن بقوله: «القصدُ روحُ العقد، مصحّحُهُ، ومبطله» اي، بالنظر الى ما يؤول اليه الباعث من نتائج، لأنّ «الدافع النفسيّ» للتصرّف قبل تنفيذه هو باعث مستكنّ في النفس، وبعد تنفيذه نتيجة ومآل وواقع في الخارج، فالتصرّف إذَن يصحّ بصحّة مآله، ويفسد بفساد هذا المآل، ولولا أنّ التشريع الإسلاميّ يقيم وزناً كبيراً لمشروعية المآل لأغضّ الطرف عن البواعث والقصود، ولهذا احتفل بها احتفالاً كبيراً جداً «إنّما الأعمال بالنيّات».

وكذلك الأمر اذا كان المآل والنتائج تلقائيّةً غير مقصودةٍ، فينبغي أن تكون على حالةٍ مشروعةٍ أيضاً، والّا هُدمَت «المصالح» وصَيّرتها الى «مفاسد»، وحكمة الشارع تأبى أن تكون مآل تطبيق شَرْعِهِ باى حالٍ من الأحوال مفضياً الى النقيض مما بُنِيَ عليه شرعُه ابتداءً من جلب المصالح، ودَرْءِ الأضرار والمفاسد، وهذا هو الشأن في كلّ تشريعٍ دقيقٍ محكمٍ، لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه!! وهذا ـ في نظرنا ـ أدعى الى «التقريب بين المذاهب الفقهيّة» بلا نزاعٍ اذ اعتمدت هذه «المفاهيم الكلّيّة» إن في الحالات العاديّة، أو في العوارض الاستثنائية على السواء، لأنّ «وحدة الأُصول والقواعد» من شأنها أن تؤدّى الى «التقارب» ان لم تكن مفضيةً الى «وحدة» النظر التشريعيّ والاجتهاديّ دون ريب!!!.

تاريخ الإجتهاد:

المجتهدون في القرن الثاني الهجريّ بوجهٍ خاصٍّ وما يليه حتّى القرن الرابع كانوا على إحاطةٍ تامّةٍ بأصول الشريعة وأسرارها، و«مقاصدها الأساسية العامّة» التي يفتقر الى تحقيقها كلّ مجتمعٍ إنسانيٍّ ليستقيم أمره، ويستوي نظام حياته دون اختلالٍ فيه أوإهمال لأيّ نوعٍ من مصالحه الحيويّة التي تحفظ عليه توازنه ماديّاً ومعنويّاً، كما كان أولئك المجتهدون على تفهّمٍ عميقٍ للأدلّة التي تستند اليها تلك الأصول، وتتغيا

غاياتها، متمكّنين من تبيّن أنواعها، متبصّرين بوجوه الاستدلال بها وبطرُق دلالاتها اللغوية والعقليّة «بعد «الركون» الى حجّيّة تلك الطرق بما يُقدرهم على استثمار كافّة طاقات النصّ التشريعي ـ كلّياً كان أم جزئيّاً ـ من حيث «الإبانة» عن مراد الشارع وقصده فيما شرع من الأصول العامّة، والدلائل الجزئيّة على السواء،تلك الدلائل التي تبيّن لهم أنّها تطبيق دقيق للمفاهيم الكلّيّة ـ على ما أثبته الإمام الشاطبيّ ـ من حيث إنّ الشارع الحكيم قد شرعها «وسائل» عمليّة، وناجعةً لتحقيق مقاصده ومراداته في أوسع مدىً، كيلا يخالف الحكم عن غايته، تطبيقاً وتنفيذاً، وإلّا كان بطلان التصرّف، إذ «الوسائل» وإن كانت في الأصل أحكاماً شرعيةً قدّرها الشارع تقديراً يحفظ صلاحيتها لتحقيق غاياتها، غير أنّ تلك «الغايات والمقاصد» أعظم تقديراً وَوَزناً، حتّى اذا تقاعس الحكم عن تحقيق «الغاية» أو المقصد الشرعيّ من أصل تشريعه ابتداءً لظروفٍ وملابساتٍ محتفّةٍ، أو أدّى الى نقيض مقصوده «أُوقف تطبيق هذا الحكم في تلك الظروف لِيُطَبّق على هذه الواقعة المحتفّة بظروفها كلّيّ آخر، يفضي الى «نتائج شرعية» لا تنوب عن مقاصد الشريعة الكلّيّة، حتّى لا يكون ثمّة تناقض بين الجزئيّ والكلّيّ في نطاق الشريعة، أو يصادم مقتضى «مبدأ المشروعيّة العليا» فيهما على النحو الذي بسطنا القول فيه آنفاً.

أقول: إنّ هؤلاء المجتهدين من التابعين وتابعيهم قد تفقّهوا بسلفهم الصالح من «الصحابة» الكرام الذين اقتعدوا غارب «الاجتهاد الفروعيّ» للوقائع المتكاثرة، والمختلفة في طبائعها بفضل اتّساع حركة الفتوح، إنْ الاجتهاد، أو القضاء، أو الفتيا، أو تدبير شؤون الدولة سياسيّاً، لأنّ معظمهم كانوا رجال دولةٍ، أو أعضاءً في «مجلس شورى الحكم» فضلاً عن كونهم مجتهدين علماء في الاستنباط بما يناسب ظروف الأمّة ـ داخلاً وخارجاً ـ في هذه الدولة المترامية الأطراف، وإن كانت أصول تلك الأحكام ـ بادىء ذي بدءٍ ـ مستقرّة في نفوسهم بالقوّة، وفي أذهانهم معاني ومقاصد استقراء اللغة وبلاغتها، وأسرارها في البيان، ثمّ أعقب ذلك تدويناً.

غير أنّ التابعين وتابعيهم حتّى القرن الرابع، قد سلكوا سبيل «الاجتهاد

التأصيليّ» الذي قوامه ارتقاء بالفكر الاجتهاديّ الأصوليّ التشريعيّ بوجهٍ عامٍّ الى «مفاهيم أصوليّةٍ عامّةٍ» و«قواعد كلّيّةٍ» قد أصّلوها لضبط التفكير الاجتهاديّ، وتقويماً للتفهّم التشريعيّ، وتوجيهاً لعمليّة الاستنباط، ضبطاً يجعله «علميّ الاتّجاه»، «موضوعيّ النظر»، «يعلّل الحكم» بما ورث عدالة التشريع، وقناعة المكلّف للامتثال الطوعيّ «بيّن المقصد» توثيقاً للمصالح الحقيقيّة المعتبرة «كلّيّ المفهوم» تأكيداً لمنطقيّة التشريع!!!.

الاجتهاد تكليف شرعي:

على أنّ هذا النوع من الاجتهاد المستقلّ المبكّر بشقّيه: «التأصيليّ والتفريعيّ» بما ينطوي على عبءٍ من النظر ثقيل استنباطاً، وتطبيقاً معاً ـ ولعلّ الاجتهاد في التطبيق لا يقلّ خطراً وأهمّيّةً عن الاجتهاد في الاستنباط ـ أقول: بما ينطوي عليه هذا الاجتهاد بشقّيْه من النظر العقليّ، والبحث الأصوليّ من عبءٍ ثقيلٍ، وبما كان يترك من «آثار» بالغةٍ في حياة المجتمع الاسلاميّ سياسيّاً، واجتماعياً، واقتصادياً إنّما كان أداةً لفريضةٍ محكمةٍ ـ وإن كانت كفائيّةً ـ ترتقي ـ في اعتقادهم ـ الى مستوى «العبادات» سواء بسواءٍ، وبما أدركه الإمام الشافعيّ الذي يعتبر أوّل مدوّنٍ لعلم الأصول كملاً، بما ينبيء عن «نظريةٍ عامّةٍ كاملةٍ للشريعة» حيث يقول في كتابه «الرسالة»: «إنّ الله تعالى ابتلى عباده بالاجتهاد كما ابتلاهم في سائر فرائضه» أي كلّفهم به.

الاجتهاد والتجديد

هذا والرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان في عصره المبارك لا يفتأ يُعلن على الملأ أنّ الاجتهاد بما هو ضرورة تشريعية وحيوية لتدبير شؤون

الأمّة فعلاً ـ لا لمجرّد إظهار قوّة النفاذ العقليّ، أو الكلمة الاجتهادية المبتكرة المبدعة ـ ولتكييف حياتها بمفاهيم الشريعة ومقتضيات بصائرها وحقائقها، وقد أكّد (صلّى الله عليه وآلـه وسلّم) على أن يكون اجتهاداً متجدّداً عبر القرون،لتبدّل الظروف وتغاير المصالح صدىً لسنّة التطوّر في الحياة الإنسانية الّتي هي ما تقتضيه سنّة العقل الإنساني المبدع نفسه ثمرة في أصل فطرته، ممّا يتنافى مع «الجمود الفقهيّ» رأساً، أو «التعصّب المذهبيّ» الذي يقتضي بطبيعته العكوف على المنقولات الاجتهادية ـ ولو كانت معرقةً في القدم ـ يَعكُفُ المجتهد عليها دون نظرٍ متجدّدٍ بما يناسب الوقائع بظروفها المستجدّة في كلّ عصر بيئة! قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**إنّ الله يبعث على رأس كلّ سنةٍ من يجدّد لها دينها**» ولهذا يقول الإمام القرافيّ: «إنّ الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين) غير أنّ «التجدّد في الاجتهاد» الذي ينافي الجمود الفقهيّ لا ينبغي تغيير النصوص التشريعية في الكتاب والسنّة، ولا يخالف عن أمرها ومقتضاها، لأنّ الشريعة الإسلامية قوامها هذه النصوص المقدّسة الموحاة، فكان ارتباطها بها أبديّاً. وبيان ذلك:

إنّ «التجديد» الوارد في نصّ الحديث الشريف الذي رويناه ذو مفهوم ينبغي أن لا يَعْزُبَ عن تعقّل المجتهد فليس من مفهوم «التجديد» في الحديث الآنف ـ كما قلنا ـ تغيير أيّ نصٍّ من نصوص الشريعة ـ كتاب وسنّة ـ أو العبث بمعانيها الحقيقية، أو المظنونة ظنّاً راجحاً، أو تاويلها تاويلا مستكرهاً لا يجري على قواعد التأويل الاُصولية إشباعاً لنزعة التعصّب، أو استجابةً لرغبة الجمود دون نظرٍ أو اجتهادٍ، لأنّ هذا أشبه ما يكون بالتقليد الذي لا يقوم على دليلٍ ولا يدعمه برهان، وهذا محرّم شرعاً بالنسبة الى المجتهد في كلّ عصرٍ،إذ لا يجوز للمجتهد أن يأخذ برأي غيره مادام هو قادر على الاجتهاد، ولأنّ رأي المجتهد الفرد لا يُلزم إلّا صاحبه تنفيذاً لعملية أو فريضة الاجتهاد المستمرّة أبداً، ودون توقّفٍ، والى يوم القيامة. واذا صَحّ أن يوصف الاسلام بشيءٍ فإنّما يوصف بكونه دين الاجتهاد استنباطاً وتطبيقاً معاً، ولا يغني أحدهما عن الآخر! خلاصة معنى التجديد الذي أعلنه الرسول

(صلّى الله عليه وآله وسلّم) على الملأ إيذاناً بوجوبه في كلّ عصرٍ، وعلى رأس كلّ مائة سنة.

فتلخص: أنّ المقصود بالتجديد الذي أوجبه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) «على رأس كلّ مائة سنةٍ» هو: «تجلية حقائق الإسلام» وبيان «مفاهيمه الأساسية الكلّيّة، والجزئيّة» ممّا يقوم عليه «كيانه التشريعي، والعقائديّ، والعباديّ، والأخلاقيّ» صوناً لها من التزييف، أو الاختلاط، أو التشويه، او الإبداع، إذ ربّما يرين على تلك الحقائق والمفاهيم ظُلُمات كثيفة من الفكر الأجنبيّ المستورَد، أو المنافي يُغشّي على جوهرها، أو ربّما يُؤثّر في تعقلّها تيارات ثقافية وافدة منحرفة أو معادية تُمازج تلك المفاهيم، فتلتاث بها فكرة التديّن، بل وحقائق هذا الدين الحنيف، أو عقائدُهُ بما تشوّهها «المبتدعات العرفية» المحلّية القارّة، فتستقرّ في النفوس على أنّها «حقائق من الدين» لبعد العهد بها، وتكرّر وقوع تلك المبتدعات، واستحكام ألفها، أو لغفلة الناس عن زيفها وتحريفها، وهذا ـ دون ريبٍ ـ يفتقر الى الاجتهاد من أهله متجدّداً يتمثّل في بحوثٍ علميّةٍ لبيان «جوهر الدين» وإظهار «حقائقه» بما ينزع عنه شوائب التزييف والتشويه في الفهم، ويطهّرهُ ممّا ألصق به أعداؤه من قضايا عن طريق التأويل المستكره للنصوص بما لا تحتمل، لا لغةً، ولا عقلاً، ولا مجازاً جارياً على سنن بلاغتها في التوسّع اللغويّ بما نراه في كلّ عصرٍ من جانب معظم المستشرقين وأقزامهم الّذين يكنّون للإسلام عداءً متأصّلاً دفيناً، وبما يأتون به من افتراءاتٍ ملفّقةٍ يُلصقونها بالإسلام ليشكّكوا المسلمين في حقيقة دينهم، أو يزحزحوهم عنه، وهذا الأمر قد بلغ حدّاً من الأهمّيّة والخطورة ـ في نظر الشارع ـ أن افتقر الى بعضٍ من المجتهدين المخلصين الأحقّاء بالبيان والتبليغ على نحو ما بعث الله رسلاً مكرمين.

الاجتهاد وراثة الأنبياء:

وهذا المعنى الجليل قد قرّره الإمام الشاطبيّ بأجلى بيانٍ، حيث يقول: «فاذا بلغ الإنسان مبلغاً يفهَمُ فيه عن الشارع قصده في كلّ مسألةٍ من مسائل الشريعة وفي

كلّ بابٍ من أبوابها ـ أي: أصبح مجتهداً مطلقاً ـ فقد حصل له وصف هو سبب في تنزّلِهِ منزلة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في التعليم والفتيا لما يحمل بين جنبيه من معاني النبوّة، وإن لم يكن نبيّاً»[1]. هذا، ولا ريب أنّ قيام المجتهد الحقّ بهذه «المهمّة العظمى» خلفاً عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في تفهّم حقائق رسالته، ومقاصدها الأساسية العليا «وفي أدائها على الوجه الأوفى والأكمل ـ قولاً وعملاً ـ يعتبر واجباً قطعاً، لأنّه يؤدّيها على الوجه الذي أدّاها النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) دون تقوّلٍ، أو تزيّدٍ، أو تشويهٍ، أو تحريفٍ، أو ابتداعٍ، ولذا بات من المتّفق عليه عند جمهور الأصوليّين، أنّ «الاجتهاد» في تفهّم حقائق التشريع، وتحمّلها، وأدائها، والاستنباط والتطبيق على مقتضى تلك الحقائق كان واجباً كفائيّاً، وبه يرفع مقام المجتهد الى مقام الجديرين بأن يخلفوا «النبوّة في مَهامّها» لما تحقّقَ بين جنبيه معانيها، وإن لم يكن نبيّاً، لبلوغه في معراج الاجتهاد والتجديد ـ على النحو الذي فصّلنا ـ أسمى مبالغة!!!.

وفي تقرير هذا المعنى العظيم، وتأكيده، يقول الإمام الشاطبيّ، ما نصّه:ـ

«إنّ العالم وراث النبيّ، فالبيان ـ في حقّه ـ لابدّ منه، من حيث هو عالم لِمَا ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء، وهذا معنىً صحيح ثابت، ويلزم من كون العالم وارثاً قيامهُ مقام مورّثهِ في «البيان» وإذا كان «البيان فرضاً» على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً، ولا فرق في «البيان» بين ما يفتقر الى اجتهادٍ وبين ما هو بيِّنٌ في نفسه»[2].

هذا المعنى الذي يقرّره الإمام الشاطبيّ هو: من معنى «التجديد» بالمفهوم الذي حدّدناه بسببٍ وثيق!!.

وأيضاً «التبليغ الذي اضطلع به النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بمقتضى أمر

---

(١) الموافقات ٤: ١٤٢ وما يليها.

(٢) المرجع السابق.

الله تعالى إيّاه بذلك في قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[1] مأمور به الوارث ـ كما بيّنّا ـ لقيامه مقام النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فثبت قطعاً أنّ «المجتهد المستقلّ غير المقلّد» يحمل «أمانات وظائف النبوّة عينها» إذ لا معنى لهذا الأصل عملاً، إلّا بما يستلزم من تكاليف تلك الأمانات: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ أي.فما بلّغت أمانته، وإلّا ما كان لوصفها بالأمانة معنى او وجه معقول!!.

وعلى هذا، صحّ أنّ كلّ ما هو موجّه الى النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هو بعينه موجّه الى «المجتهد الحقّ» في كلّ عصرٍ، وبيئةٍ، غير مقلّدٍ ولا متعصّبٍ لرأي إمامه، بل هو مأخوذ رأساً بوجوب التلقّي عمّا بلّغ النبيّ من رسالته، إذ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إمامُهُ، ومَوْرُوثُه، بياناً ومعاني، ومباني وكلّيّات، ومقاصد لا يرم عن ذلك انحرافاً أو تقوّلاً أو تبديلاً، وتزيّداً قيد أنملةٍ! وإلّا انخرمت الأمانة، وهذا محرّم باطلاقه!.

وأيضاً، فيما يتعلّق بالحكم، جاء قوله تعالى صريحاً: ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَاكَ ٱللَّهُ﴾[2] ليفيد أنّ الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يحكم باجتهاده فيما لم ينزل فيه وحي، ثمّ ينزل الوحي مخطّئاً أو مصوّباً، فكذلك من يقوم مقامه إلّا ما يتعلّق بالوحي، ودليل ذلك من نصّ الآية الكريمة الّتي تلوناها، ووجه الاستدلال:ـ

إنّ «الإراءة» في الآية الكريمة من قوله تعالى ﴿بما أراك الله﴾ لا يمكن أن يُصرف معناها الى «الإراءة» البصرية أو الحسّية من الرؤية بالعين، ذلك لأنّ «الأحكام الشرعية» التي يُراد بها أمور معنوية معقولة وذهنية مجرّدة، لا ترى بالعين حسّاً، بل تدرك تعقّلاً كما لا يسوغ أن تُفسّر «الرّؤية» في الآية الكريمة بمعنى

---

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) النساء: ١٠٥.

«العلم» اليقينيّ، لأنّه لا يوجد في الآية الكريمة إلّا «مفعولان» بينما هي تحتاج الى «ثلاثة مفاعيل» فلم يبقَ إلّا أن تكون من «الاجتهاد».

هذا، واذا كان في الآية الكريمة احتمالان:

اولهما: أن يفسّر قوله تعالى: ﴿بما أراك الله﴾ أي، بما نصّ عليه في الكتاب العزيز.

ثانيهما: أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿بما أراك الله﴾ من خلال اجتهادك ونظرك في أحكام الكتاب وأدلّته، فإنّ في هذا ـ على الراجح ـ دليلاً على أنّه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يجتهد فيما لا نصّ فيه حتّى ينزل عليه الوحي في حكم الواقعة المعروضة مصوّباً أو مخطّئاً، بل وقد وقع ذلك فعلاً.

على أنّا لسنا الآن بصدد إقامة الأدلّة على وقوع الاجتهاد منه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وإنّما قصدنا هنا الى إثبات وجوب اجتهاد ورثة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) اجتهاداً واجباً على «الكفاية» وأن يقوموا بهذه المهمّة التي تكافىء التبليغ والبيان والحكم كلّما أعوز الأمر ذلك، لقيامهم مقام النبوّة، ولاسيّما بعد انقطاع الوحي من باب اولى!! وهذا ما أشار اليه ابن العربيّ في تفسيره، إذ يقول: ﴿بما أراك الله﴾ أي: بما أعلمك، وذلك بوحيٍ أو نظرٍ أي: بالاجتهاد!.

ولمّا كان «المجتهد الحقّ لا صلة له بالإيحاء الإلهيّ فتعيّن «النظر الاجتهاديّ» كما أعوز الأمر ذلك، لقيامه مقام النبوّة في ذلك، ولأنّ «فطرة البيان القرآنيّ» وطبيعته تقتضي ذلك، لمكان النصوص العامّة والمطلقة فيه، وكذات السنّة. هذا ونتيجة ذلك أنّ: «الجمود الفقهيّ أو التعصّب المذهبيّ» يناكر ذلك قطعاً، لأنّه إطراح للنظر الاجتهاديّ المفروض، للأمرين اللّذين أشرنا اليهما.

الإجتهاد أمانة:

وأيضا: الاجتهاد هو «أمانة المجتهد الحقّ» وتأدية الأمانة العلمية والفكرية

واجب شرعاً، بل هي فرض تكافلي (كفائيّ) لا يجوز التخلّي عنها، أو اغتيالها، بالتقليد أو الجمود، دون إعادة النظر في المنقولات الاجتهادية، لاختلاف الظروف، وتكاثر الوقائع، واذا كان الاجتهاد «فريضة الدين» فهي أيضاً «أمانة العلم» ولاسيّما اذا استدعى ذلك إقامة الدين على «أصوله المستقرّة» على حدّ تعبير الإمام الماورديّ[1]

أضف الى ذلك أنّ «الاجتهاد» ـ في جوهره ـ استجابة لواقع خصيصة «الإبداع الفكرية» المغروسة في طبيعة العقل نفسه فطرةً، وإلّا ما كان «التطوّر في الحياة الإنسانية».

غير أنّ ذلك «الإبداع» مقيّد، بأن يكون في إطار الشريعة «لا يخرج عنها، ولا يناقض روحها، أو يصادم «القطعيّات» فيها. فكانت فريضة الاجتهاد في الإسلام ـ كما ترى ـ مطابقةً لفطرة العقل، ولمقتضيات سنّة التطوّر الماضية في هذا الوجود الإنساني!!.

على أنّ الإمام الشاطبيّ قد أشار الى هذا «القيد» المهمّ في التجديد والإبداع التشريعيّ والفكريّ بما فطر عليه العقل الإنساني في أصل خلقته. إذ يقول ما معناه: لا يمكن الاستجابة للحاجات المتنوّعة في طبائعها والمتكاثرة، والمصالح المتجدّدة عبر العصور بحكم سنّة التطوّر في الحياة الإنسانية، والوجود البشريّ ـ ثمرة طبيعيّة للفكر الانساني المبدع بحكم فطرته ـ إلّا بالاجتهاد من أهله، وبذل الطاقة العلمية والفكرية الى أقصى حدودها وإمكانيّاتها فكان «الاجتهاد» لابدّ منه، ولا غنى عنه، فضلاً عن أنّ «الاجتهاد» استجابة لواقع خصيصة الإبداع الفكريّ المغروسة في فطرة العقل نفسه، ولكن في «حدود الشرع» وإلّا كان «التخلّف» و«الانتكاس» وفقدان التوازن ممّا لا يتّفق وأصول الإسلام قطعاً، إذ قد اتّجهت إرادة الخالق ـ جلّ وعلا ـ الى إقامة مقاصد الشريعة وتنميتها، وحفظها، وهذه المقاصد العامّة العليا

---

(١) الأحكام السلطانية: ٥ وما يليها.

الأساسيّة هي «مبنى المصالح العامّة والفردية» للمجتمع الانساني، لا الإسلامي فحسب في كلّ عصرٍ وبيئةٍ، ولكن من حيث وضع الشارع لها، لا من حيث مطلق إدراك المكلّف إيّاها[1]

■ مجال الأهواء:

وفي هذا المعنى يقول ما نصّه: «المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية» ويقيم بعض الأدلّة على هذا المعنى بقوله: «إنّما جاءت ـ الشريعة ـ لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم، حتّى يكونوا عباداً لله اختياراً كما أنّهم عبيد لله اضطراراً[2] على أنّ الاجتهاد في المصالح ـ نظراً وتحقيقاً ـ إنّما ينصبّ أساساً على تحديد خصائص الأفعال التي تناسب تحقيقها، لأنّ «المصالح» من حيث هي غايات تستهدفها الأفعال التي تتّسم بخصائص مناسبةٍ معيّنةٍ لذلك التحقيق. وأمّا الاجتهاد في الحكم الشرعيّ، فمنصبّ على بناء تلك الأفعال، وتشريعه لها على نحوٍ يغلب على الظنّ إفضاء هذا الحكم الى تحقيق غايته من المصلحة المعتبرة، بحيث يفرعه عن كُلّيّه لا يريم عنه، ولا ينافيه، وإلّا كان الاعتساف، وهذا لا يتمّ ـ عقلاً وواقعاً ـ إلّا بأعمال الاجتهاد، فثبت أنّ «التقليد» الذي هو عَرِيّ عن الدليل-جزئيّاً وكلّيّاً-أو «التعصّب» لرأي مجتهدٍ كليهما ضرب من ضروب «الهوى المتّبع» وذلك منافٍ قطعاً لهذا الأصل العامّ. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ: «لذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد....» فلا يجوز إغلاقه بأيّ حالٍ من الأحوال. ويعلّل ذلك بقوله: «فإمّا أن يترك الناس مع أهوائهم، أو ينظر اليها

---

(١) الموافقات ٢: ٢٧ بتحقيق الشيخ درّاز.

(٢) المرجع السابق: ٣٨ وما يليها.

بغير اجتهادٍ شرعيّ ـ أي.تقليداً أو تعصّباً ـ وهو أيضا «اتّباع للهوى» وذلك كلّه فساد، فلا يكون بدّ من التوقّف لا الى غايةٍ وهو معنى:«تعطيل التكليف لزوماً»[1] والتعطيل: اطراح العمل بشرع الله بالكلّية.

وتفسير ذلك: أنّ الامام الشاطبيّ يشير بقوله: «ترك الناس الى أهوائهم» الى أنّ افتقار الناس الى أحكامٍ شرعيةٍ تستجيب لما يستجدّ لديهم من الوقائع والمشاكل ـ قد تكون معقّدةً ـ وما ينزل بساحتهم تترى من الأحداث الطارئة: السياسية منها، والاقتصادية، والاجتماعية، ثمّ تقاعَدَ المجتهدون عن إمدادهم بالحلول الملائمة المستمدّة من روح الشرع، ومفاهيمه الكلّية، فإنّ هذا «التقاعد» يُلجئهم قسراً الى أن يشرعوا من عند أنفسهم، وأن يتّبعوا ـ في هذا التشريع ـ أهواءهم، أو أن يضطرّوا الى الاستعانة بما عند الأجنبيّ من التشريعات الّتي لا تقوم على أصول الاسلام وشرعه بل تقوم على النظر العقليّ المحض، وهذا محرّم قطعاً وبالإجماع ،لأنّه تشريع منافٍ لشرع الله، وأحكام من غير ما أنزل الله!!.

وهذا مفاد قول الإمام الشاطبيّ: «أو ينظر اليها بغير اجتهادٍ شرعيٍّ ممّا يرونه ملائماً للطارىء من الأحداث» ومعلوم أنّ «التحكّم» ممنوع ومحرّم شرعاً، لأنّه يتناقض مع «قاعدة اعتبار المصالح المعتبرة في الأحكام».

وعلى هذا كان «التحكّم المذهبيّ» بالتقليد، أو التعصّب بالهوى منافياً رأساً «للتحكيم الشرعيّ» الذي نصّت على وجوبه صراحة الآية الكريمة من قوله عزّوجلّ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[2] أي.لا يحكّمون أهواءهم.

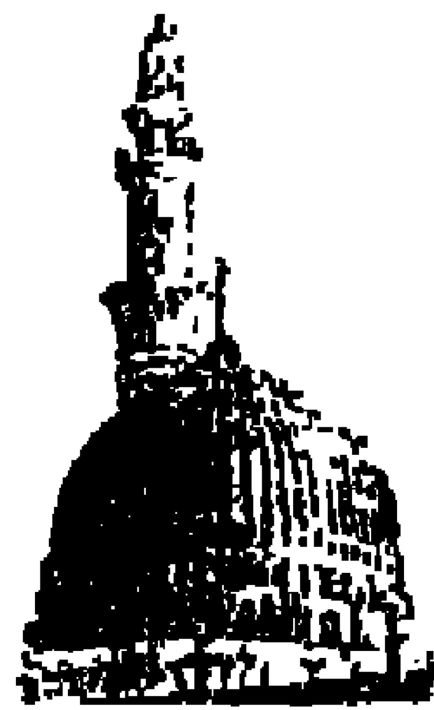
وأيضاً، أنّ التعصّب مذهبيّاً يحول بالضرورة دون «التقريب بين المذاهب»،بل يوسّع من شقّة الخلاف بينها المؤدّي بدوره الى اختلاف المسلمين فيما بينهم على أمر

(١) المرجع السابق ٤: ١٠٤.

(٢) النساء: ٦٥.

تشريع ربّهم، فضلاً عن أنّ «المتعصّب مذهبيّاً» إنّما يبتغي دوماً نصرة مذهبه، لا نصرة شرع الإسلام وكلّ ذلك فساد محرّم، بل يجب الحيلولة دون وقوعه، ممّا يشكّل بالتالي عاملاً مؤثّراً في الإخلال بتوازن المجتمع الاسلاميّ كلّه. إخلالاً يتناول «مقوّماته المادّية والمعنويّة» على السواء، وهذا ممّا لا يجوز شرعاً المصير اليه فيما أدّى اليه مثله!!.

أمّا الاختلاف اليسير فيما يتعلّق بالنصوص الظنّية، أو ما يشبهها من تقدير خصائص الأفعال، وما تقتضيه من أحكام يغلب على الظنّ إفضاء تنفيذه الى المصالح الحقيقيّة المعتبرة، فذلك ليس اختلافاً جذريّاً، ولا تناقضاً مستحكماً يستحيل معه التوفيق، لأنّه ممّا تقتضيه فطرة البيان القرآنيّ نفسه ـ على حدّ تعبير الامام الشافعيّ في كتابه «الرسالة» بحكم كونه من لوازم الاجتهاد ولا يحول دون التقريب بين آراء المجتهدين، ثمّ هو آخر الأمر لا يُخلّ بتوازن المجتمع في أيّ كياناته عمّا يسعف بالتالي على «إنجاز التقريب» الذي يجعل السبيل الى تحقيق «الوحدة الاسلامية» ميسّراً، بل يُفضي اليها تلقائيّاً بحكم وحدة الأُصول العامّة، والمفاهيم الكلّية، والمقاصد الكلّية الأساسية العليا التي هي مباني «المصالح» للأمّة والأفراد، وذلك هو مقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً.



اتجاه التقريب في مجمع البيان

الأستاذ عبد الكريم بي آزار شيرازي

كان المسلمون قبل الزحف الاستعماريّ على أراضيهم يتعايشون فيما بينهم متآخين متحابّين في جوٍّ من الودّ والإخاء، فاذا ما حصل بينهم خلاف كانوا ينهونه بطرقٍ سلميّةٍ على أساس روح التقريب والتضامن الإسلاميّ، ويسيرون قُدماً بخُطىً ثابتةٍ يجوبون العالم لإرساء قواعد مجدهم، ولم تظهر بوادر مجد المسلمين إلّا بعد أن وحّد الرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بين المسلمين بأواصر الأُخوّة الإسلامية. وعلى رغم الاضطرابات والخلافات بعد النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فإنّ الإمام عليّاً (عليه السلام) جمع شمل المسلمين ووحّد كلمتهم وصان بنفسه الوحدة الإسلامية، ومن وراء تلك الجهود الجبّارة نبذ المسلمون خلافاتهم وراء ظهرانيهم وأوقفوا إراقة دمائهم وقاموا بإصدار ثورتهم المباركة الى أصقاع العالم.

لكن ممّا يؤسف له أنّ الاستعمار الغاشم حاول ـ وسيحاول أبداً ـ عن طريق سياسةٍ مرسومةٍ «فرّق تسُد» أن يدسّ الخلاف بين المسلمين، ويصطنع التهم فيقتتل المسلمون فيما بينهم، ويحلّ العداء والبغضاء محلّ الأُخوّة والسلام.

إنّ موسم الحجّ ليعتبر فرصةً ذهبيّةً للتقريب بين المسلمين وترك الأحقاد والضغائن. ومن جملة التهم الّتي تُكال ضدّ الشيعة،القول بتحريف القرآن، وأنّ الشيعة لا تُعير اهتماماً بهذا القرآن، وأنّ لهم قرآناً يسمّىٰ «مصحف فاطمة»! والحال أنّ كبار فقهاء الشيعة الإمامية مثل،الشيخ المفيد. والشيخ الطوسيّ، والشريف المرتضىٰ الى عصر الإمام الخمينيّ (رض) يذهبون الى صيانة القرآن عن التحريف، ولا شكّ أنّ آراءً فرديّةً خاصّةً لا توضع على حساب القوم،سواء كانت شيعيّةً أم سنيّةً، وأنّ المفسّرين والفقهاء من الشيعة يتزوّدون دائماً من معين التفاسير السنّيّة مثل:تفسير «الإمام عبد الله الأنصاريّ» «الميْبَدي»، و«المواهب العليّة» للكاشفيّ، وتفسير «أنوار التنزيل» للبيضاويّ و«الكشّاف» للزمخشريّ، و... وأنّ هذه التفاسير في مكتبات الشيعة تقع موقع تفاسيرهم. وأضف الى ذلك أنّ من بين تلك التفاسير ما تدرّس في الجامعات المدنيّة والدينية، وأن قائد الثورة الإسلامية ولي أمر المسلمين السيّد الخامنئيّ قد نقل قسماً من تفسير «في ظلال القرآن» للسيّد قطب الى اللغة الفارسيّة، وتتكرّر هذه الحالة لدى المفسّرين وشيوخ الأزهر وعلماء مصر،حيث أقبلوا إقبالاً منقطع النظير على تفسير الإمام الشيعيّ الطبرسيّ «مجمع البيان»، وأنّ الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والفقيه الكبير الشيخ عبد المجيد سليم الشيخ الأسبق للجامع الأزهر الشريف،قد أعجبوا بالكتاب، وأوصوا الى «دار التقريب بين المذاهب الاسلامية» بالقاهرة بطبع الكتاب كنموذجٍ لأبدع التفاسير، ومن حسن الحظّ فقد أُخرج الكتاب إخراجاً رائعاً مع مقدّمةٍ قيّمةٍ للسكرتير العامّ لدار التقريب، ومقدّمةٍ أُخرى للشيخ محمود شلتوت، وعليه هوامش وتعليقات مفيدة لبعض مشايخ الأزهر.

تفسير «مجمع البيان» على إيجازه واختصاره قد جمع مؤلّفه فيه علوم القرآن من القراءات،وشأن نزول الآيات، واللغة، والإعراب، ونظم الآيات، والسور، والأخبار والقصص، وأحكام الحلال والحرام، و... وهذا التفسير قد حاز إعجاب المسلمين من السنّة والشيعة بآراءٍ معتدلةٍ غير متطرّفةٍ، وهو يمثّل عقائد الشيعة بالنسبة الى كتاب الله العزيز.

ويقول شيخ الجامع الأزهر الأُستاذ الشيخ عبد المجيد سليم:

«لا أحسبني مبالغاً اذا قلت،إنّه في مقدّمة كتب التفسير الّتي تعدّ مراجعَ لعلومه وبحوثه، ولقد قرأت في هذا الكتاب كثيراً، ورجعت اليه في مواطن عدّةٍ فوجدته حَلّالَ معضلاتٍ، كشّافَ مبهماتٍ، ووجدت صاحبه ـ رحمه الله ـ عميق التفكّر، عظيم القدر، متمكّناً من علمه،قويّاً في أسلوبه وتعبيره،شديد الحرص على أن يَحلَّ للناس كثيراً من المسائل الّتي يفيدهم علمها».

ويقول الأُستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت في مقدّمته على هذا التفسير:

«... وشمّرت عن ساق الجدّ، وبذلت غاية الجهد والكدّ، وأسهرت الناظر، وألقيت الخاطر، وأطلت التفكير، وأحضرت التفاسير، واستمددت من الله سبحانه التوفيق والتيسير، وابتدأت بتأليف كتابٍ هو في غاية التلخيص والتهذيب، وحسن النظم والترتيب، يجمع هذا العلم وفنونه، ويحوي فصوصه وعيونه، من علم قراءاته، وإعرابه ولغاته، وغوامضه ومشكلاته، ومعانيه وجهاته، ونزوله وأخباره، وقصصه وآثاره، وحدوده وأحكامه، وحلاله وحرامه، والكلام على مطاعن المبطلين فيه، وذكر ما ينفرد منه أصحابنا-رضي الله عنهم-من الاستدلالات بمواضع كثيرةٍ منه على صحّة ما يعتقدونه من الأُصول والفروع، والمعقول والمسموع، على وجه الاعتدال والاختصار، فوق الإيجاز ودون الاكثار، فإنّ الخواطر في هذا الزمان لا تحفل بأعباء العلوم الكثيرة».

ثمّ أضاف الشيخ شلتوت:

«وإنّ من ميزات هذا التفسير حرّيّة الفكر والتقريب بين المذاهب الّتي يعرضها على مدار الحقّ والحقيقة، وبإخلاصٍ تامٍّ، وربّما قدّم في مرحلة التطبيق مذهب غيره على مذهبه، ويتوخّي

الأمانة والدقّة في نقل الآراء بريئاً عن السبّ والشتم، وكأنّه هو مبتني ذلك المذهب، وذلك على عكس بعض إخواننا السنّة حينما يتحدّثون عن الشيعة يرمونهم بالرفض، ويدعونهم بالرافضة، أو بعض إخواننا الشيعة حين يدعون السنّة بالناصبة. والطبرسيّ يجعل دائماً نصب عينيه هذه الآية الكريمة ﴿وَجَادِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] ومن ذلك يقول في تفسير سورة الحمد:

«وقيل في معنى الصراط المستقيم وجوه:

أحدها: أنّه كتاب الله وروُي ذلك عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعليّ (عليه السلام) وابن مسعود (رضي الله عنه).

وثانيها: أنّه دين الإسلام، ورُوي عن جابر وابن عبّاس.

وثالثها: أنّه دين الله الّذي لا يقبل من العباد غيره، عن محمّد بن الحنفية.

والرابع: أنّه هو الرسول الأعظم والأئمّة القائمون مقامه، وهذا ما ورد في أخبارنا».

ثمّ يضيف الطبرسيّ: «والأفضل أن تحمل الآية على العموم لتشمل جميع تلك الوجوه، لأنّ الصراط المستقيم هو الدين الّذي أمر الله به من التوحيد، والعدل، وولاية من أوجب الله طاعته».

ويضيف الشيخ شلتوت: «ومن المعلوم أنّ الرواية الأخيرة هي أنسب الروايات الى مذهب الشيعة وانطباقها على الأئمّة الّتي جاءت في أخبارهم، ولكنّ الطبرسي لا يُعطي الرجحان لتلك الرواية ولا يقدّمها حين ذكر الآراء والنظريّات».

بل يضعها في جنب باقي الآراء المطروحة، ثمّ يحمل الآية على العموم.وما

---

(١) النحل: ١٢٥

أبرعه إذ يقول: «ولاية من أوجب الله طاعته» وهذه العبارة لا تبغّض أيّ أحدٍ لا سنّيّ ولا شيعيّ، فكلّ مؤمن يعتقد أن هناك من أوجب الله طاعته، وفي مقدّمتهم الرسول، وأولوا الأمر. ووجه البراعة في ذلك أنّه لم يعرّض للفصل في مسأله «الولاية» و«الإمامة» هنا، لأنّ المقام لا يقتضي هذا الأمر. ولكنّه مع ذلك أتى بعبارةٍ يرتضيها الجميع ولا ينبو عنها أيّ فكر.

ولقد ذكر المؤرّخون لسيرة الطبرسيّ أمراً عجيباً، ذلك أنّه ألّف كتابه هذا المسمّى «مجمع البيان» جامعاً فيه فرائد كتاب مَن قبله اسمه «التبيان» للشيخ محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسيّ، ولم يكن قد اطّلع على تفسير الكشّاف للزمخشري، فلمّا اطّلع عليه صنّف كتاباً آخر في التفسير سمّاه:

«الكافي الشافِ من كتاب الكشّاف» ويظهر من اسمه أنّه أتى فيه بما اطّلع عليه من تفسير الزمخشريّ،ولم يكن قد عرفه حتّى يودعه كتابه الأوّل. ويذكرون اسماً آخر لكتاب ألّفه بعد ذلك أيضاً وأسماه «الوسيط» في أربع مجلّداتٍ، وكتاباً ثالثاً اسمه «الوجيز» في مجلّدٍ أو مجلدين، كلّ ذلك في تفسير القرآن الكريم ألّفه بعد تفسيره الأكبر «مجمع البيان»، وبعض هذه الكتب يعرف باسم «جامع الجوامع» لجمعه فيه فرائد التبيان وزوائد الكشّاف.

ثمّ الشيخ بعد المقايسة بين تفسير الطوسيّ وتفسير الزمخشريّ يؤكّد على سعة النظر، وسماحة الطبرسيّ، ويقول:

«ولذلك طربتُ وأخذتني روعة لصنيع هذا العالِم الشيعيّ الإماميّ، حيث لم يكتفِ بما عنده وبما جمعه من علم شيخ الطائفة ومرجعها الأكبر في التفسير «الامام الطوسيّ صاحب كتاب التبيان» حتّى نزعت نفسه الى علم جديدٍ بلغه »،وهو علم صاحب الكشّاف، فضمّ هذا الجديد الى القديم، ولم يحل بينه وبينه اختلاف المذهب، وما لعلّه يسوق اليه من عصبيّةٍ، كما لم يحل بينه وبينه حجاب المعاصرة - والمعاصرة حجاب - فهذا رجل قد انتصر بعد انتصاره العلميّ الأوّل نصرين آخرين: نصراً على العصبيّة المذهبيّة، ونصراً على حجاب المعاصرة، وكلاهما كان يقتضي المعاظمة

والمنافرة، لا المتابعة والمياسرة، وأنّ جهاد النفس هو الجهاد الأكبر لو كانوا يعلمون.

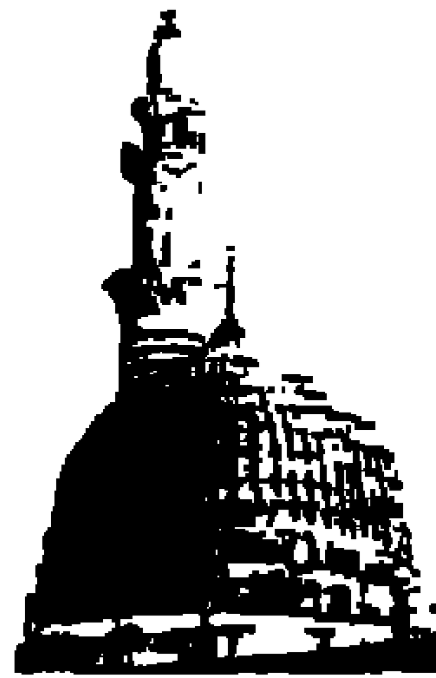
ثمّ يقول الشيخ شلتوت (ره).

«فاذا كنتُ أقدّم هذا الكتاب للمسلمين في كلّ مذهبٍ وفي كلّ شعبٍ فإنّما أُقدّمه لهذه المزايا وأمثالها، وليعتبروا بخير ما فيه من العلم القويّ، والنهج السويّ، والخلق الرضيّ.

إنّ المسلمين ليسوا أرباب أديانٍ مختلفةٍ، ولا أناجيل مختلفةٍ، وإنّما هم أرباب دينٍ واحدٍ،وكتابٍ واحدٍ، وأُصولٍ واحدةٍ، فاذا اختلفوا فإنّما هو اختلاف الرأي مع الرأي والرواية، والمنهج مع المنهج، وكلّهم طلاب الحقيقة المستمدّة من كتاب الله، وسنّة رسول الله، والحكمة ضالّتهم جميعاً ينشدونها من أيّ أفقٍ».

فأوّل شيءٍ على المسلمين وأوجبه على قادتهم وعلمائهم أن يتبادلوا الثقافة، والمعرفة، وان يُقلعوا عن سوء الظنّ، وعن التنابز بالألقاب، والتهاجر بالطعن وأسبابه، وأن يجعلوا الحقّ رائدهم، والإنصاف قائدهم، وأن يأخذوا من كلّ شيء بأحسنه.

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾[1]



(١) الزمر: ١٨

دور القادة والحركات الإسلامية في التقريب

سماحة الأستاذ مولوي إسحاق مدني
عضو المجلس الأعلى للتقريب ومستشار السيد رئيس الجمهورية
في أمور أهل السنة في إيران

أحاول أن أتكلّم باختصارٍ حول موضوع دور القادة والحركات الإسلامية في التقريب وإن كانت توجد آثار كثيرة لعلمائنا وسلفنا في جميع المجالات في المسائل الفقهية والكلامية، إلاّ أنّي لن أذكر شيئاً في هذا الشأن لأسباب:

أوّلاً: أنّ الاختلاف بين آراء وفتاوى المذهب الجعفريّ وأحكام وفتاوى المذاهب الأربعة ليس إلاّ كالاختلاف الموجود بين فتاوى أيّ مذهبٍ منها وفتاوى المذهب الآخر، بل قد يكون قريباً من بعضها البعض.

ثانياً: لم تكن هذه المسائل سبباً للعناد والبغضاء بين طوائف المسلمين وإن كانت تغيب النظرة المنصفة أحياناً عن بعض أهل العلم لمصلحةٍ شخصيّةٍ، أو لعصبيّةٍ طآئفيّةٍ في هذه المسائل، ولكنّ المسألة المهمّة الموجودة بين السنّة والشيعة هي مسألة الخلافة والإمامة، الّتي كانت مصدراً للخلافات وتفرّق صفوف المسلمين وضعفهم، وسبباً لخدش عواطف الفريقين.

وينقسم التأريخ حسب الإمامة والخلافة الى ثلاثة أدوار:

الدور الأول: يبدأ من بعد وفاة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وينتهي الى قبيل مبايعة الناس عليّ بن أبي طالب (عليه السلام).

الدور الثاني: يبدأ من أوّل يومٍ بويع عليّ (عليه السلام) الى انقضاء الخلافة الإسلامية.

الدور الثالث: من سقوط الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار على بلادنا الإسلامية.

في الحقيقة لو دقّقنا النظر في الدور الثاني والثالث وموقف علماء أهل السنّة وأئمّة المذاهب الأربعة تجاه الحكّام لعلمنا أنّ الخلاف في موضوع الخلافة والإمامة ينحصر في الدور الأوّل، حيث ترى الإماميّةُ أنّ عليّاً عُيّن خليفةً لرسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأمر الله سبحانه وتعالى، ويقول أهل السنّة بأنّ أمر الخلافة فُوّض الى الأمّة، ولكلٍّ من الشيعة والسنّة آلاف من الكتب الضخمة لإثبات صحّة رأيهم، وإقناع الآخرين بذلك، وأحياناً يُستعمل أسلوبُ الإثارة مع المذاهب الأخرى. وكم بذل الفريقان من قوىً لمحاربة بعضهم البعض بدل أن يبذلوا جهودهم ضدّ أعداء الله وأعداء المسلمين، ولا أريد أن أُرجّح رأياً على رأيٍ، أو أحكم بصحّة أو خطأ الأسلوب الرائج بين المسلمين، ولكن أقول: بدلاً من التنازع في هذه القضية التي فات أوانُها لو جرّد علماء الفرق الإسلامية أقلامهم وألسنتهم سيراً على نهج قدوتهم وأئمّتهم الّذين يعتقدون أنّهم تجسيد لقيم الإسلام لكان فيه خير للإسلام والمسلمين. طبعاً أنّ عليّاً (عليه السلام) كان يعتقد بأنّ الخلافة كانت حقّهُ. وكذلك الخلفاء الثلاثة كانوا يعتقدون بأنّهم على الحقّ في أمر الخلافة. وأيضاً كان في علمهم بأنّ عليّاً (عليه السلام) يرجّح نفسه لهذا الأمر. هذا هو عمر وهو على رأس الخلافة يقول تعريفاً وتمجيداً في حقّ عليّ بن أبي طالبٍ (عليه السلام): «لقد أُوتيَ عليّ بن أبي طالبٍ ثلاث خصالٍ لأن تكون لي خصلة منها أحبّ اليّ من حمر النعم! قيل: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال: تزويجه بنت رسول الله، وسكناه المسجد مع رسول الله يحلّ له

فيه ما يحلّ له. والراية يوم خيبر» وهذا هو عليّ بن أبي طالبٍ (عليه السلام) الّذي يسدّد كيان الخلافة عندما يستشيره الخلفاء الثلاثة. وبعض الناس من الفريقين يقولون: ما كان هذا التفاهم والتقارب والمساعدة إلّا لأنّهم كانوا يخشون من عواقب الاختلاف. وقد ظهر النفاق بموت رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)،وقد ارتدّت طوائف من العرب وهمّت بالردّة الأخرى.

نقول: هذا جواب صحيح ومقنع، ولكن نقول لهم: أليس اليوم وضع المسلمين أخطر وأسوأ حالاً من ذلك الوقت؟ فإذن نحن محتاجون اليوم الى الوحدة أكثر منهم، ويجب علينا أن نقتدي بهم،ولا نتكلّم ولا نعمل شيئاً يسبّب الفرقة والشقاق بين المسلمين.

الدور الثاني: يبدأ بعد مبايعة الناس أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) الى سقوط الخلافة. وقد اتّفق المسلمون في مسألة الخلافة في هذا العصر. فالشيعة والسنّة يعتقدون بالاتّفاق بأنّ الحقّ في هذه الفترة كان مع عليٍّ «رضي الله عنه»، ولذا يُعدُّ من الخلفاء الراشدين. ويرى أهل السنّة بأنّ علياً «رضي الله عنه» يوم استشهد كان أفضل مَن في الأرض. ولو دقّقنا النظر وأنصفنا في الحكم لعلمنا بأنّ سيطرة بني أُميّة على الخلافة لم تكن عن دليلٍ شرعيٍّ، بل استطاعوا أن يستفيدوا من الظروف الحاكمة. والعداوة والبغضاء كانت قائمةً بين بني هاشم وبني أُميّة منذ زمنٍ قديمٍ، وأيضاً كان من أهمّ أسباب تفوّقهم عدم تحرّجهم ممّا يتحرّج منه آل البيت من استمالة الأحزاب والقبائل بالأموال، واجتذاب أهوائهم بالولايات والمناصب، بينما كان عليّ يحاسِب رجالَهم على القليل والكثير.

كان بنو أُميّة يهبون مئات الآلاف المؤلّفة من الأموال بلا حساب ولا كتابٍ، ومن أجل أن يجذبوا قلوب أعدائهم وأنصار بني هاشم. ما كان هذا موقف أهل السنّة بالنسبة إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ فقط، بل كان موقفهم هذا بالنسبة لجميع أهل البيت تجاه خلفاء بني أُميّة وبني العبّاس، وليس في إمكاني أن استقصي جميع العلماء المعارضين لخلفاء بني أُميّة وبني العبّاس، ولكن أذكر نموذجاً ممّا عانىٰ الأئمّة من خلفاء بني أُميّة وبني العبّاس:

الإمام أبو حنيفة كان غير راضٍ عن خلافة أبي جعفر المنصور، لقسوته ولشدّته مع العلويّين، ومن يُظهر التودّد إليهم. وكان الإمام يحبّهم ويؤيّدهم، وبعد أن ردَّ الإمام أبو حنيفة منصبَ تولية رئاسة القضاة فهم أبو جعفر المنصور بأنّ الإمام أبا حنيفة لا يعتقد بشرعيّة خلافته، فأمر بضرب الإمام وبسجنه ومنعه عن التدريس والإفتاء، ونقل في بعض الروايات التأريخية أنه استشهد مسموماً بعد إخراجه من السجن.

والإمام مالك أفتى يوماً أن لا اعتبار لطلاق المكرَه، فوجد المناوؤن لحكم أبي جعفر المنصور من أنصار آل البيت في هذه الفتوى مستنداً قوياً للتملّص من بيعة المنصور، لأنها كانت عن طريق الإكراه، ووجد ولاةُ أبي جعفر في نشر هذه الفتوى خطراً على كيانهم، وحاولوا أن يمنعوا الإمام عن التحدّث بها، ولكنّه لم يفعل، وهدّدوه فلم يسمع، إلى أن أمر جعفر بن سليمان والي المدينة بضرب الإمام سبعين سوطاً.

والإمام محمد بن إدريس الشافعي اتّهم بجريمة أنّه تحرّك ضدّ الرشيد مع تسعةٍ من العلويّين فأخذه والي اليمن وأرسله مع التسعة العلويّين إلى الرشيد وهم مصفّدون بالأغلال، فقُتل التسعة، والإمام الشافعي قد نجّاه الله. وقد اتّفقوا على أنّ سبب هذه المحنة كان ولاء الإمام الشافعيّ لسيّدنا عليّ بن أبي طالبٍ وأولاده، وعدم مسايرته مع الخلفاء العباسيّين.

والإمام أحمد بن حنبل حمله والي بغداد الى المأمون على الإبل مقيّداً بالأغلال، وسُجن ثمانية عشر شهراً، وجُلد بأمر المعتصم، وبلغ عدد الجلّادين الذين كانوا يتناوبون على ضربه بالسياط مائة وخمسين جلّاداً، وَجلس الإمام أحمد بن حنبل - بأمر الواثق - في داره لا يخرج الى الصلاة، ولا يشهد جنازةً، ولا يلقي درساً. تحمّل الإمام كلّ ذلك ولكن لم يخضع لخلفاء بني العبّاس في أهوائهم وإن لم يكن سبب هذه المشاكل والمصائب حماية أهل البيت، ولكن على كلٍّ كان الإمام في جنب المعارضين للخلافة.

إنّ معارضة أئمّة أهل السنّة لخلفاء بني أُميّة وبني العبّاس على هذا المستوى تدلّ على أنّ علماء المسلمين في هذا المقطع من التأريخ كانوا متّفقين في مسألة الخلافة

والإمامة ولِن كانت حماية الأئمّة الأربعة لخلافة أهل البيت على أساس أنّهم أتقى وأعلم وأفضل، وكانت معارضتهم لخلفاء بني أميّة وبني العبّاس على أساس أنّهم سُلّطوا على البلاد الإسلامية عن طريق الوراثة الملكيّة، وما كانوا منتخَبين بالشورى، ولا من قِبَلِ أصحاب الحلّ والعقد. وسبب معارضة أهل السنّة للخلفاء من بني أميّة وبني العبّاس هو: أنّهم كانوا يتّبعون أهواءهم، وتركوا سنّة رسول الله والخلفاء الراشدين، بينما كان أساس حماية الشيعة لأهل البيت على أنّهم منصوبون من الله تعالى لهذا الأمر، ولكنّ اختلاف الفريقين في الأسلوب لم يؤثّر في وحدة المسلمين من ناحية مَن هو أحقّ بخلافة المسلمين، حيث كان الهدف واحداً، ولهذا لا نجد آثاراً كثيرةً للتفرّق، والتشتّت في موضوع الخلافة في هذا الدور من التأريخ.

أمّا الدور الثالث: بعد سقوط الخلافة وتغلّب الاستعمار على البلاد الإسلامية لم يبقَ للمسلمين شيء من السلطة، إلاّ لطبقةٍ من أبناء المسلمين الّذين كانوا يحكمون نيابةً عن الاستعمار في بعض البلاد الإسلامية، ومع هذا نجد المسلمين يتنازعون في مسألة الخلافة أكثر من أيّ زمانٍ آخر رغم أنّ الخلافة خرجت من يد جميع طوائف المسلمين، ونجد المسلمين يتنازعون في من هو أحقّ بالخلافة، وتتعرّض كلّ طائفةٍ لِما يثير الفرْقة والقطيعة والعداوة. طبعاً كان هذا الوضع من المخطّطات الناجحة لأعدائنا الّذين استفادوا من جهل المسلمين وغفلتهم عن أهدافهم السامية، وفي هذه الفوضى السياسيّة والبلبلة الفكريّة قام مجموعة من العلماء المجاهدين بتوعية المسلمين، وانقاذ الأمّة الإسلامية من التيه والضياع.

وكان السيّد جمال الدين الحسينيّ من أقوى الشخصيّات الإسلاميّة في القرن الماضي، وأكبرها تأثيراً في عقول الشباب المثقّف، حيث السخط منتشر ضدّ السياسة القائمة والاستعمار الداخليّ، وكان السيّد جمال الدين الحسينيّ يرى أنّ من أهمّ أسباب انحطاط المسلمين وتأخّرهم هو الفرقة بين المسلمين مذهبيّةً كانت أو غير مذهبيّةٍ. وفي النهاية يعتقد بأنّ العلاج الوحيد وحدة الأمّة الإسلامية وتضامنها، وكان السيّد جمال الدين الحسينيّ يهتمّ بالوحدة قولاً وعملاً، فلم يكُ يريد الخير والسعادة لدولةٍ

معيّنةٍ أو لمذهبٍ معيّنٍ، بل كان يرجو القوّة والعزّة للأمّة الإسلامية، وعمل في كلّ قطرٍ على المذهب السائد فيه، ولأجل هذا فبعضهم يعتقد أنّه كان من أسد آباد همدان في إيران، وأنّ مذهبه كان جعفريّاً، وبعضهم يعتقد أنّه كان أفغانيّاً، وأنّ مذهبه كان حنفيّاً، ويدلّ هذا الإبهام على أنّ جمال الدين كان يتجنّب كلّ شيءٍ يؤدّي الى الفرقة بين المسلمين مهما كان بسيطاً.

ومن الشخصيّات المهمة الّتي لها تأثير كبير في توحيد صفوف المسلمين وإزالة العناد من بينهم هو الفيلسوف والمفكّر والشاعر العلّامة محمّد إقبال اللاهوريّ، فقد دعا العلّامة إقبال اللاهوريّ-في بيانٍ له أسماه «رسالة الشرق»-الى توثيق الأُخوّة الإسلامية ووحدة الصفّ، ونسيان جميع الخلافات المذهبيّة والقوميّة والعنصريّة، وكانت نظرة إقبال لاتحدّها الحدود الجغرافية، ولا الاجتهادات الفقهيّة، وتظهر فكرة توحيد المسلمين كقوّةٍ عالميّة في شعر إقبال واضحة. فقد دعا إقبال المسلمين أن يتّحدوا من ضفاف النيل الى نهاية كاشجر ليحاموا عن حرماتهم، ولا شكّ أنّ العلّامة إقبال أضاء نوراً جديداً في أفق المجتمع الإسلاميّ المظلم خاصّةً في شبه القارة الهنديّة.

ومن الشخصيّات الأُخرى الّتي لها حقّ كبير على الأُخوّة الإسلامية هو، الشهيد حسن البنّا، والّذي كان له دور كبير في إنقاذ الجيل الجديد من التيه والضياع، وإزالة سحر الحضارة الغربية، وإعادة الثقة للمسلمين، والدفاع عن الإسلام حضارةً وشريعةً وسياسةً، وأساساً لوحدة الأمّة الإسلامية، ومازال إخواننا في مصر أكثر استعداداً لقبول الوحدة.

وإن كان عدد الذين عملوا على القضاء على الأُخوّة الإسلامية بين السنّة والشيعة لا يعدّ ولايحصى ولكن مع هذا كلّه قام عدد كبير من القادة المجاهدين والعلماء الصالحين في كلّ عصرٍ بدعوة الأمّة الى الوحدة والتضامن الاسلاميّ، ولهذا لا يمكنني أن أستقصي جهود جميع هؤلاء، ولكن أذكر بعض الأسماء منهم: الشيخ محمّد عبده التلميذ والزميل الثوريّ لجمال الدين، الّذي كان منهجه نفس منهج جمال الدين، ومنهم، أبو الأعلى المودوديّ وجماعته الّذين بذلوا جهوداً كثيرةً في إنماء الروح

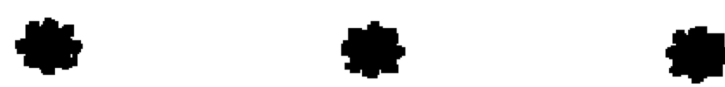
الإسلاميّة بين المسلمين في شبه القارة الهنديّة، وفي تأليف قلوب المسلمين وتضامنهم، ولابدّ من ذكر اسم بطل ميدان الوحدة، الشيخ محمود شلتوت الّذي ألّف بين قلوب آلاف من المسلمين بإصدار فتواه التأريخيّة، ليثبت جذور الوحدة بين طوائف المسلمين. وكان لأعضاء دار التقريب في مصر سهم كبير في بثّ روح الوحدة بين طوائف المسلمين.

كما قام اية الله العظمىٰ البروجرديّ بدعم وتشجيع دار التقريب، وطبعاً كان لهذا التأييد أثر كبير في نفوس عامّة المسلمين.

ولا ينسىٰ العالَم والمسلمون ما بذله المرجع الكبير المؤسّس للجمهورية الإسلامية حضرة آية الله العظمىٰ الإمام الخمينيّ (رض) من الجهود الجبّارة لوحدة المسلمين في الوقت الّذي كان الاستعمار يبثّ الفرقة بين المسلمين، وكان الإمام أعرف الناس بمكائد أعداء الإسلام ومؤامراتهم في تفريق الأمّة الإسلامية وكان يقول: «الّذين يُثيرون الفرقة بين الشيعة والسنّة ليسوا من السنّة ولا من الشيعة».

وبعده حمَل راية الإسلام والوحدة الإسلامية العالم الفقيه السياسيّ المدبّر سماحة آية الله الخامنئيّ زعيم الثورة الإسلامية، ونَهَج منهج الإمام في جميع الشؤون خاصّةً في وحدة المسلمين، ومن عناية حضرته بالوحدة أمر بتأسيس مجمع التقريب الّذي اشتركنا في ندوته العالميّة الثانية.

نرجو الله سبحانه أن يوفّق مجمع التقريب حتّىٰ يكون مركزاً لإزالة الشبهات، ومحلّاً لحلّ المشاكل الفكريّة والعلميّة، ووسيلةً لدفع الوحدة الإسلامية. ونأمل من الشعوب الإسلامية أن تستلهم من إخوانها في إيران من السنّة والشيعة، فتشارك في بثّ روح الوحدة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ.



الاجتهاد

وأثره في الشريعة الإسلامية

الشيخ سامي الغريري - العراق -

القسم الأول

التمهيد:

من الواضح أنّ الحوار والمناقشة الموضوعيّة للقضايا خير سبيلٍ للتقريب بين وجهات النظر المختلفة، وأنّ البحث الحرّ هو أنبل وسيلةٍ تعتمد لتقييم الآراء، وهذا ما أكّدت عليه الشريعة السمحاء،وحاولت أن تزرعه في نفوس المسلمين الأوائل، فكانت طريقة السلف الصالح في التعامل فيما بينهم هو التفاهم والتشاور في أمورهم، سيّما أخطرها وأهمّها وهو ما يرجع الى أمور دينهم، فكانت الروح العلميّة هي الحاكمة في كثيرٍ من الأحيان، ورحابة الصدر هي الأخلاقية السائدة في مختلف شؤونهم، وقد بلغ هذا المنهج الى مستوىً رفيعٍ جدّاً بحيث أنّ الاسلام طالب المسلمين أن يتّبعوا ذلك حتّى مع خصومهم من الكفرة ومن أبناء الديانات الأخرى ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1] وقد حفظ لنا التأريخ صوراً كثيرة عن حلقات

---

(١) سورة سبأ: ٢٤.

المناظرة والبحث العلميّ الّتي كانت تعقد مع رؤساء الديانات الأخرى ومع الزنادقة فضلاً عمّا كان يعقد من جلسات المحاورة بين علماء المسلمين أنفسهم لتبادل الآراء فيما بينهم، وكان لكلّ منهم طريقته المعيّنة في فهم الآية أو الحديث، ولكلّ اجتهاده الخاصّ، ومهما يمكن من أمرٍ فإنّ وجهة النظر تظلّ محترمةً، فالاجتهاد يتّسع صدره لعنصري الخطأ والصواب، وتكاد تكون كلمة فقهاء المسلمين ـ قديماً وحديثاً ـ متّفقةً على المصادر الأساسية في الفقه الاسلاميّ، وهي الكتاب والسنّة،لأنّ منبع المعارف والعلوم هو الكتاب المجيد، وقد استعان به علماء العربية وفقهاء الشريعة، واتّخذته الفرق الاسلامية معتمداً للتدليل على ما ذهبوا اليه، وَرَكَن اليه الفلاسفة وأساتذة الطبّ والهندسة.

وقد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في ملفٍّ خاصٍّ أيّام صاحب الدعوة الالهيّة بأمرٍ منه (صلّى الله عليه وآله وسلّم)[1]. ولم يختلف اثنان في التأكيد على جمع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ لكتاب الله ـ عزّوجلّ ـ حسب ترتيب النزول[2].

وأمّا السنّة النبويّة: وهي عبارة عن أوامر الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ونواهيه، وأعماله بحضرة أصحابه قاصداً تعبيد الطريق الموصلة الى الرضوان، وتقرير الأعمال الّتي يأتي بها الصحابة بحضرته، فهي كالكتاب في تلكم الأهمّيّة، والاختلاف فيها صغرويّ بين الجمهور والإماميّة.

فالسنّة عند الجمهور: ما ثبت في كتب السنن المعروفة لديهم، وعند الإماميّة: ما ثبت صدوره عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) دون حصره في كتابٍ معيّنٍ، فبين المسلكين عموم وخصوص من وجهٍ كما يقال[3]. وأمّا أصل وجوب الرجوع الى السنّة

(١) مستدرك الحاكم ٢: ٦١١، مسند الطيالسيّ: ٢٧٠، المحبر لابن حبيب: ٢٨٦، تأريخ الشام ٧: ٢١٠، فتح الباري ٩: ٤٤.

(٢) فتح الباري ٩: ٤٣، إرشاد الساري ٧: ٤٥٩، عمدة القاري للعينيّ ٩: ٣٠٤.

(٣) ومن الجدير بالذكر أنّ لأهل البيت (عليهم السلام) دوراً كبيراً في حفظ السنّة النبويّة الشريفة وتمييز ←

فهو مجمع عليه من قبل المسلمين، ولسنا بصدد بيان هذا المطلب الآن.

الاجتهاد عند أهل اللغة:

وهو: إمّا مأخوذ من الجُهد ـ بالضمّ ـ بمعنى: الطاقة، أو أنّه من الجَهد ـ بالفتح ـ ومعناه: المشقّة، ويأتي بمعنى: الطاقة أيضاً. وعليه فالاجتهاد بمعنى: بذل الوسع والطاقة للقيام بعملٍ ما، سواء أخذناه من الجَهد ـ بالفتح ـ أو الجُهد ـ بالضمّ ـ وذلك لأنّ بذل الطاقة لا يخلو عن مشقّةٍ، وهما أمران متلازمان[1].

وتُذكر معانٍ أخرى للاجتهاد تعود كلّها الى روحٍ واحدةٍ هي: بذل الوسع في الأشياء المستلزمة للكلفة والمشقّة، فيقال: اجتهد الرجل في حمل الرحى والحجر، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

ويظهر للمتتبّع أنّ مادّة «اجتهد» استعملت في معانٍ عديدةٍ، منها: التعب، الجَهد، الهَزل، الرغبة، الاشتهاء، الإيقاع على أمرٍ شاقّ التقسيم، وغيرها، وهذه ليست معانٍ لغويّةً، بل استفيدت من المناسبات الموجودة في المورد[2].

الاجتهاد في الاصطلاح:

الاجتهاد اصطلاح متأخّر نسبيّاً، فالصحابة في الصدر الأوّل كانوا يسمّونه بـ«التأويل»، ولذلك كثر ـ آنذاك ـ استعمال عبارة «تأوّل فأخطأ». ثمّ بدأ فيما بعد استخدام الاجتهاد كاصطلاحٍ حتّى تبلور على يد الأصوليّين، ولم تكن كلمة الأصوليّين

← الصحيح منها عن غيره، ولذا وردتنا عن طريقهم ثروة حديثية ضخمة.

(١) حاشية ابن عابدين ٣: ٣٥٥، مواهب الجليل ٥: ١٤٤، نهاية المحتاج ٤: ٣٩٨، المغني لابن قدامة ٥: ٤٥ ـ ٤٨، إرشاد الفحول: ١٢٦.

(٢) الموسوعة العربية الموسعة: (مادّة جهد).

واحدةً في تحديد معنى الاجتهاد، وذلك لاختلافهم في الآراء والمباني وإن كانت الفوارق ـغالباًـ لا تمسّ الصميم. فالمتتبّع لكلماتهم يرى أنّ لهم فيه اصطلاحين مختلفين، أحدهما أعمّ من الآخر، وهما:

أولاً: الاجتهاد بمفهومه العام:

وقد اختلفت عباراتهم في تحديد هذا النوع اختلافاً كبيراً. فالذي ذهب اليه جملة من فقهاء الجمهور، ومن الإمامية هو: أخذ الظنّ في التعريف. فقد عرَّفه الآمديّ بـ: «استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعيّة على وجهٍ يُحَسّ من النفس العجز عن المزيد عليه»[1].

وعَرَّفه كلّ من العلاّمة الحلّيّ وابن الحاجب بـ: (استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ)[2].

وبهذا القيد «أي: استفراغ الوسع» خرج اجتهاد المقصِّر، فإنّه لا يُعدّ في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً.

ويمكن التعليق على هذا التعريف بعدّة تعليقاتٍ: منها: عدم كونه جامعاً، لأنّه لا يشمل تحديد الوظيفة العلمية، وهو بلا شكٍّ ممّا يقع ضمن دائرة الاجتهاد. ثمّ إنّ الظنّ المطلق ليس بحجّةٍ، بل الحجّة هو ما عيّنه الشرع بالخصوص، سواء أفاد الظنّ أو لم يُفد كما يقول السيّد المرتضىٰ (ره)[3]. وعليه فلا يكون حينئذٍ التعريف مانعاً.

وقد جرت على هذا النحو كثير من التعاريف مع تغييرٍ في بعض الألفاظ. فنرى أنّ صاحب [مسلّم الثبوت] وجماعةً عرّفوه بأنّه: (بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكمٍ شرعيٍّ ظنّيّ)[4].

---

(١) إرشاد الفحول: ٢٥٠، الأحكام للآمديّ ٤: ٢١٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٠٠، كفاية الأصول للخراسانيّ: ٣٤٧.

(٣) الذريعة الى أصول الشيعة.

(٤) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٣٦٢، شرح المحلّيّ على جمع الجوامع ٢: ١، روضة الناظر ٢: ٤٠١، المدخل الى مذهب أحمد لابن بدران: ١٧٩، شرح العضد على ابن الحاجب ٢: ٢٨٩، كشف ←

وقد ذهب جملة من أعلام الأصوليّين الى أخذ العلم فيه ،منهم: الغزاليّ في المستصفى، والخضريّ، والورجلانيّ الاباضيّ في الدليل والبرهان، وأمير بادشاه الحسينيّ الحنفيّ في تيسير التحرير فعرّفوه بـ: (أنّه بذل المجتهد وُسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)[1].

وقد أورد على هذا التعريف أيضاً عدّة إيراداتٍ، منها: أنّه محتاج الى ضمّ كلمة الوظائف[2] لتشمل كلَّ ما يتّصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط.

وهذه المؤاخذة واردة حتّى على المتأخّرين: كالأستاذ مصطفى الزرقا حيث عرّفه بـ: (عملية استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة في الشريعة)[3].

ويرى السيّد الشهيد الصدر (ره): أنَّ مصطلح الاجتهاد قد مرّ بعدّة مراحل، فكان يُطلق للتعبير عن مسلكٍ معيّنٍ ومدرسةٍ خاصّةٍ في استنباط الحكم الشرعيّ،وهي مدرسة الرأي والقياس، وقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمٰن الزبيريّ وابن أبي الفتح المدنيّ والنوبختيّ وغيرهم كتباً بهذا الشأن، وقد حمل مصطلح الاجتهاد هذا المعنى الضيّق الى القرن السابع،حيث نجد أنّ المحقّق الأوّل المتوفّى سنة (٦٧٦ هـ) يُعطي الاجتهاد معنىً أوسع،فيقول: (وهو في عرف الفقهاء،بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً...). ويقول السيّد الصدر (ره): (ولم يقف توسّع الاجتهاد كمصطلحٍ عند هذا الحدّ،بل شمل في تطوّرٍ حديثٍ «كلّ عمليةٍ يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العلميّ تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعيّ،أو على تعيين الموقف العمليّ مباشرةً،وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عمليّة الاستنباط)[4].

= الأسرار ٢: ١٣٤، التلويح على التوضيح ٢: ١١٧، الأحكام للآمديّ ٣: ١٣٩.

(١) المستصفى ٢: ١٠٦، أُصول الفقه للخضريّ : ٣٥٧.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمد تقيّ الحكيم: ٥٦٣.

(٣) مجلّة حضارة الإسلام ١ عدد ٢: ٧.

(٤) الحلقة الأُولى: ٦٣ وما قبلها.

ويرى السيّد محمّد تقيّ الحكيم أنّه: (ملكة تحصيل الحُجج على الأحكام الشرعية او الوظائف العملية، شرعية او عقلية)[1]. وهذا التعريف منتزع ممّا تبنّته مدرسة النجف الحديثة في علم الأُصول.

ثانياً: الاجتهاد بمفهومه الخاص:

وقد عرّفه الأُستاذ خلّاف بـ: (بذل الجهد للتوصّل الى الحكم في واقعةٍ لا نصّ فيها بالتفكير، واستخدام الوسائل التي هدى الشرع اليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه)[2]. بينما قصره الإمام الشافعيّ على القياس، لأنّه أمر وارد في الكتاب والسنّة. فقد سأله سائل: (فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ فأجاب: هما اسمان لمعنىً واحدٍ، قال فما جماعهما؟ قال: كلّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة. وعليه اذا كان فيه بعينه حكمٌ اتّباعه، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، أو الاجتهاد هو القياس)[3].

وفي رأي أبي بكرٍ الرازيّ: أنّ الاجتهاد يقع على ثلاثة معانٍ:ـ

الأول: القياس الشرعيّ، لأنّ العلّة لمّا لم تكن موجبةً للحكم ـ لجواز وجودها خاليةً عنه ـ لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقة الاجتهاد.

والثاني: ما يغلب الظنّ من غير علّةٍ؛ كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم.

والثالث: الاستدلال بالأُصول[4].

والذي يتّصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاصّ لدى الأُصوليّين هو: المعنى الأوّل، يعني: القياس، ولذلك اعتبره مصطفى عبد الرزاق مرادفاً للرأي والقياس.

---

(١) مجلّة حضارة الاسلام ١ عدد ٢: ٧.

(٢) مصادر التشريع الاسلاميّ لخلّاف: ٧.

(٣) رسالة الإمام الشافعيّ: ٤٧٧.

(٤) إرشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٠.

ويقول: (فالرأي عندنا الذي نتحدّث عنه هو: الاعتهاد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعيّة، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو أيضا مرادف للاستحسان والاستنباط)[1].

وأورد عليه: أنّه لا يصحّ إرادة الاشتراك اللفظيّ بينها، لعدم التعدّد في أوضاعها بداهـةً. والظاهر أنّ لفظة «الاجتهاد» بمفهومها الخاصّ مرادفة لديهم لمفهوم الرأي، والمعاني الاُخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم. وقد وقع الاشتباه نتيجةً للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق[2].

يقول الشيخ الخولي: (اعتقاد النفس أحد النقيضين في حكمٍ شرعيٍّ عن غلبة ظنٍّ فهو حكم اجتهاديّ يستخرجه أصحاب الرأي بعقولهم على النحو الذي ضبطته اُصول الفقه فيما بعد)[3].

ولا يخفى على الباحث الكريم أنّ جملةً من هذه التعاريف هي تعاريف حقيقيّة ومنطقيّة، وليست من قبيل شرح الاسم، كيف وهم يصرّحون في أثناء كلامهم بأنّ «القيد الفلانيّ» هو لإخراج كذا أو كذا، أو لإدخال كذا، وهو قرينة قطعيّة على كونهم بصدد التعريف الحقيقيّ وفي مقام بيان الكنه والماهية؟! وعلى هذا، كيف تُحمل تعاريفهم على التعاريف اللفظيّة، وأنّهم بصدد شرح الاسم وحصول الميّز في الجملة؟!

وقال الخُضَريّ: (هذه التعاريف كلّها تعريف منطقيّ وغير فنّيّ. وأمّا اذا اُريد منها شرح الاسم على ما يصنع اللغويّون فلا مانع من الأخذ بها)[4].

الاجتهاد في القرآن الكريم:

بعد استعراض مفهوم الاجتهاد ـ لغةً واصطلاحاً ـ لابدّ من معرفة مستنده

---

(١) الشواهد المدعاه في التمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرازق: ١٣٧ ـ ١٥٣.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقيّ الحكيم: ٥٦٥.

(٣) مالك لأبي زهرة: ٦٣٥.

(٤) أصول الفقه للخضريّ: ٣٥٧.

كتاباً وسنّةً، وفي عصر الصحابة وعصر تكوين المذاهب. ولا يخفى على المتتبع أنّ كلمة «الاجتهاد» لم تذكر في القرآن الكريم كما قال بعضهم، وإنّما جاءت عبارة «جَهد ـ بالفتح» في خمس آياتٍ، وكلمة «الجُهد ـ بالضمّ» في آيةٍ واحدةٍ.

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِم ..﴾[1]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ..﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[3]، قال الفرّاء: (الجهد في الآية: الطاقة)[4].

ومن هنا نرى أنّ مادّة «الاجتهاد» في الكتاب لا تختلف عن مدلولها اللغويّ، وهو «الطاقة» على ما صرّح به جمع من أئمّة اللغة، علماً بأنّه لم يستعمل هذا الاصطلاح ولا غيره من المصطلحات من قبيل: فقيهٍ، ومجتهدٍ، واستحسانٍ، ومصالح مرسلةٍ إلّا بعد القرن الأوّل، حين بدأ عهد التدوين والتعقيد ووضع الاصطلاحات، وظهرت هذه المصطلحات واحداً بعد واحدٍ في أزمان متفاوتة.

الاجتهاد في السنّة :

يدّعي البعض أنّه لم يظفر في السنّة الشريفة على كلمة الاجتهاد بهيئتها ومادّتها الخاصّة كما صرّح به السيّد محمّد بحر العلوم، ولكنّه وجدت في هيئاتٍ أُخرى في جملةٍ من الأحاديث[5] على ما قيل ونقل[6]

فمنها: حديث معاذ بن جبل، فقد روى أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قال لمعاذٍ حين أرسله إلى اليمن: «بِمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: قال:

---

(١) المائدة: ٥٣.

(٢) التوبة: ٧٩.

(٣) العنكبوت: ٦٩

(٤) لسان العرب: (مادّة جهد).

(٥) لا يخفى أنّه قد ورد استعمال «الاجتهاد» في معنىً آخر وهو: كثرة العبادة والتهجّد، وهذا كان شائعاً آنذاك.

(٦) الاجتهاد للدكتور محمّد بحر العلوم: ٣٠.

فإن لم تجد؟ قال بسنّة رسول الله [صلّى الله عليه وآله وسلّم]، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي»[1].

ومنها: قول الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لابن مسعود: **«اقضِ بالكتاب والسنّة اذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»** [2].

ومنها: حديث ابن العاص، وحديث عقبة بن عامر وغيرهما.

ولكن المتتبّع لمصادر الحديث يجد أمامه رواياتٍ عديدةً وردت عن طريق الجمهور في مدح وذمّ[3] العمل بالرأي والاجتهاد،ولسنا الآن بصدد مناقشة هذه الأحاديث، والذي نستخلصه منها بشكلٍ قطعيٍّ هو: أنّ الاجتهاد كان معمولاً به في زمن الصحابة، بل في زمن الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) نفسه.

كما وردت روايات كثيرة عن طريق الامامية تدل على حجّيّة ومشروعيّة الاجتهاد بمعنى الفتوى،وبعضها يدلّ على عدم جواز العمل بالرأي والقياس[4].

ومنها: قول الامام الصادق ـ عليه السلام ـ لأبان بن تغلب: **«اجلس في مسجد المدينة وافتِ الناس، فإنّي أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك»**[5].

وأمّا في عصر الصحابة: فإنّ الاجتهاد بالرأي كان سائداً، وقد صدرت عشرات الفتاوى آنذاك، ولكن يبقى السؤال عن نوع الرأي المعتمد للاجتهاد كمصدرٍ، فقد قيل: إنّه القياس، وقيل،إنّه الاستحسان والمصالح المرسلة، وعليه فلا تحديد للرأي المعتمد هنا كأساسٍ للاجتهاد.

أمّا في عصر نشوء المذاهب وما بعدها،فقد انطلق الاجتهاد من مفهومه اللغويّ

(١) الأحكام للآمديّ ٤: ٦٨. سنن أبي داوود ٢: ٢٢٢. مسند أحمد ٥: ٢٣٠. عدّة الأصول للشيخ الطوسيّ ٢: ٢٨٥.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) راجع ملخّص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الظاهريّ الأندلسيّ.

(٤) تقريرات السيّد الخوئيّ (الخلخاليّ) مدارك العروة الوثقى ١: ١٦.

(٥) وسائل الشيعة باب: ١١ من أبواب صفات القاضي ٣٧: ١٩.

الى معناه الاصطلاحيّ. واتّضحت معالم الاجتهاد بالرأي ،حيث رادف الشافعيّ بينه وبين القياس كما أشرنا سابقاً. وقد حصر أبو بكرٍ الرازيّ معاني الاجتهاد فيه بثلاثةٍ: القياس الشرعيّ، وما يغلب على الظنّ من غير علّةٍ، والاستدلال بالأصول. وعند ذلك تلتقي أكثر التعاريف الّتي وردت على ألسنة الفقهاء مع بعض الاختلاف كما بيّنّا.

أقسام الاجتهاد

قسّم الأصوليّون والباحثون الاجتهاد الى عدّة تقسيماتٍ، وبلحاظاتٍ متعدّدة.

فقد فسّر الإمام الشافعيّ الاجتهاد بأنّه: الاستنباط على القياس. أمّا غيره من الأئمّة فإنّهم وسّعوا معنى الاجتهاد، فجعلوه شاملاً للرأي والقياس والعقل. وبملاحظة هذا المعنى الواسع ارتأى الدكتور الدواليبيّ قسمة الاجتهاد الى ثلاثة أنواعٍ، وقد أشار الشاطبيّ في الموافقات الى بعضها[1]:

١ـ **الاجتهاد البيانيّ**: وذلك لبيان الأحكام الشرعيّة من نصوص الشارع.

٢ـ **الاجتهاد القياسيّ**: وذلك لوضع الأحكام الشرعيّة للوقائع الحادثة ـ ممّا ليس فيها كتاب ولا سنّة ـ بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.

٣ـ **الاجتهاد الاستصلاحيّ**: وذلك لوضع الأحكام الشرعيّة أيضا للوقائع الحادثة ـ ممّا ليس فيها كتاب ولا سنّة ـ بالرأي المبنيّ على قاعدة الاستصلاح.

ويرد على هذا التقسيم:أنّه غير جامعٍ لشرائط القسمة المنطقيّة، وذلك لعدم استيعابه المقسم، مع أنّه في مقام استيعابها بقرينةٍ تعقبه، ولم أتكلّم في الاجتهاد الاستحسانيّ؛ لأن بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسيّ، وبعضها الآخر في الاجتهاد الاستصلاحيّ[2].

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ أنّ القياس ليس في جميع أقسامه قسيماً للاجتهاد

(١) الموافقات للشاطبيّ ٤: ٩٦، المدخل الى أصول الفقه للدواليبيّ: ٣٧ و٣٨٩.

(٢) المدخل الى علم اصول الفقه: ٣٨٩، الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد الحكيم: ٥٧٠.

البياني، بل في بعضها هو قسم منه،كالقياس المنصوص العلّة.

ومن جهةٍ ثالثةٍ أنّه فرق بين الاجتهاد البيانيّ والاجتهادين الآخرين باعتبار الأوّل بياناً للأحكام الشرعيّة، والثاني والثالث «وصفاً» له،مع أنّ لازم ذلك اعتبار المجتهد مشرّعاً، وهو خروج عن إجماع المسلمين.

وهناك تقسيم للشاطبيّ المالكيّ، وذلك بلحاظ الاعتبار وعدمه:

١ـ **الاجتهاد المعتبر شرعاً**: وحدّده بأنّه الصادر عن أهله الّذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد.

٢ـ **الاجتهاد غير المعتبر شرعاً**: وهو الصادر عمّن ليس بعارفٍ بما يفتقر اليه الاجتهاد، لأنّ حقيقة هذا أنّه رأي بمجرّد التشهّي والأغراض، وخبط فيه عماية[1].

وهناك تقسيمات متعدّدة وبلحاظاتٍ متنوّعة لسنا بصددها، وهي تقسيمات للحرانيّ الحنبليّ[2]، والشيخ أبي زهرة[3]، والسيّد بحر العلوم[4]، وصفيّ الدين الحنبليّ[5]، والسيّد رضا الصدر من الإماميّة[6]، ومحمّد حسين الأصبهانيّ[7]، وغيرهم، ولكنّنا نختار ما ذهب اليه البعض،حيث استفاد التقسيم على أساس الطريقة، أو الحجية الذاتية او بالجعل الشرعيّ، فقسّمه استناداً لذلك الى قسمين:

١ـ **الاجتهاد العقليّ**: وهو ما كانت الطريقة أو الحجّيّة الثابتة لمصادره عقليّةً محضةً غير قابلةٍ للجعل الشرعيّ،ويدخل تحت هذا القسم كلّ ما أفاد العلم الوجدانيّ بمدلوله: كالمستقلّات العقليّة، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل، وشغل الذمّة اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، وقبح العقاب بلا بيان.

---

(١) الموافقات للشاطبيّ.

(٢) المدخل الى علم أصول الفقه: ٣٨٩.

(٣) أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٧٥.

(٤) الاجتهاد للدكتور السيّد بحر العلوم: ١٣١.

(٥) تسهيل الوصول الى علم الأصول: ٢٢٠.

(٦) الاجتهاد للسيّد رضا الصدر: ٢٣.

(٧) الاجتهاد والتقليد لمحمّد حسين الأصبهانيّ.

٢ـ **الاجتهاد الشرعيّ** وهو كلّ ما احتاج الى جعلٍ أو إمضاءٍ لطريقيّته أو حجّيّته من الحجج السابقة، ويدخل ضمن هذا: الإجماع والقياس، والاستصلاح، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، وغيرها من مباحث الحجج والأُصول.

وتحصيل الاجتهاد بكلا قسميه يفتقر الى معدّاتٍ وممهّداتٍ باعتباره تخصّصاً كغيره من العلوم والفنون ـ إن لم نقل بأنّه أدقّها وأعمقها ـ فإنّ تحصيل الخبرة في أيّ مجالٍ من المجالات العلميّة بحاجةٍ الى طيّ بعض المقدّمات واكتساب بعض المعارف.

أمّا الاجتهاد العقليّ: يتوقّف على معدّاتٍ وشروطٍ، منها: الخبرة الواسعة بالقواعد الفلسفية والمنطقية، وخاصّةً الّتي ترتكز عليها أُصول الأقيسة بمختلف أشكالها، لأنّ فيها ـ كما يقال ـ: العصمة عن الخطأ في الفكر[1].

أمّا الاجتهاد الشرعيّ. فإنّه يتوقّف على الإحاطة بعدّة خبراتٍ مختلفةٍ باختلاف تلكم الطرق المجعولة أو الممضاة من قبل الشارع، فمثلاً: ما يتّصل بالنصّ وصحّة نسبته لقائله فمعدّاته أن يكون على علمٍ بفهرسة كلّ ما يرتبط بهذه النصوص أمثال: الصحاح والمسانيد والموسوعات الفقهيّة، وأن تكون لديه خبرة بتحقيق النصوص، والتأكّد من سلامتها، وذلك بالبحث عن نسخٍ خطّيّةٍ مختلفةٍ ومقارنةٍ بعضها مع البعض الآخر، وكذلك التأكّد من سلامة رواتها ووثاقتهم في النقل، والرجوع الى أرباب الجرح والتعديل، وكذلك يلتمس الحجّيّة لها من قبل الشارع باعتبارها من أخبار الآحاد، بالإضافة الى ذلك أن تكون لديه خبرة بالمرجّحات الّتي أمضاها الشارع وجعلها عند التعارض. هذا أوّلاً.

وثانياً: أمّا ما يتّصل منها بمجالات الاستفادة من النصّ فهي كثيرة ومتعدّدة، منها: أن تكون له خبرة لغويّة، وتكون لديه أيضاً خبرة بوضع قسمٍ من الهيئات والصيغ الخاصّة: كهيئات المشتقّات، وصيغ الأوامر.

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقيّ الحكيم: ٥٧٢.

تقسيم الاجتهاد بلحاظ الإطلاق والتجزئة

إنّ من جملة التقسيمات للاجتهاد هو: تقسيمه الى مطلقٍ وتجزّيء، وأرادوا بالاجتهاد المطلق: (ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّة[1] من أمارةٍ معتبرةٍ، أو أصلٍ معتبرٍ عقلاً ونقلاً في الموارد الّتي يظفر فيها بها)[2].

وقال الشيخ المراغيّ: (إن المجتهد قد يكون أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة جميعها، لتوفّر الشروط فيه، وذهب أكثر علماء المسلمين الى إمكانه)[3]؛ لأنّ ملكة الاجتهاد إنّما تنشأ من الإحاطة بكلّ ما يرتكز عليه قياس الاستنباط، سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط: كالوسائل الّتي يتوقّف عليها تحقيق النصّ، أو الكبرى: كمباحث الحجج والأصول العملية. وعندما لا يكوّن لنفسه رأياً فيها- لا يتداخله الوهم أو الشكّ- لا يسوغ له ادّعاء الاجتهاد، ولا استنباط حكمٍ واحدٍ؛ لعدم المؤمّن له من قيام حجّةٍ يجهلها من الحجج الأخرى على خلاف ما استفاده من النصّ. وقد تكون سمة هذه الحجّة لديه سمةَ الحاكم[4] أو الوارد[5] على ذلك النصّ.

وقد وقع الكلام في إمكانه وعدمه. فالقائلون بإمكانه يريدون به: (ملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعيّة منها، واستنباط الحكم فيما لا

---

(١) ذكر الأصوليون عدّة رتبٍ ومراحل للحكم: منها مرحلة المبادئ والملاكات، ومرحة الانشاء والجعل، ومرحله الفعلية والتنجّز.

(٢) الكفاية للآخوند الخراسانيّ ٢: ٣٤٨، ٤٢٣، المطبوعة مع حاشية الرشتيّ.

(٣) الاجتهاد للشيخ المراغيّ: ٢٧، ورسالة الإسلام: السنة ١/٣: ٣٥٢.

(٤) و(٥) الحكومة والورود إجمالاً اصطلاحان يطلقان على بعض حالات التعارض بين الأدلّة، والفرق بينهما دقيق، والتفصيل يطلب من مظانّه.

نصّ فيه ممّن توفّرت فيه شروط الاجتهاد،وتكوّنت له هذه الملكة لا يتصوّر أن يقتدر بها في موضوعٍ دون آخر)[1]. وتوفّر هذه الملكة ممكنة لتوفّر شروطها، فالاجتهاد المطلق المستند اليها ممكن إذن.

وذهب بعض الفقهاء الى عدم إمكانه، وهم يرون استحالة إحاطة البشر بجميع الأحكام المتعلّقة بأفعال المكلّفين، القديمة منها والمستحدثة، مستدلّين على ذلك بتوقّف بعض الأعلام في الإجابة عن كثيرٍ من المسائل، ولو كان مقتدراً على ذلك لَمَا توقّف كما حصل لمالك، إذ سُئِل عن أربعين مسألةً فأجاب عن أربعٍ منها، وقال في الباقي: لا أدري[2].

وأجاب الشوكانيّ عن هذا: (بأنّ عدم الإجابة لا تكشف عن عدم الإحاطة، إذ ربّما كان ذلك لمانعٍ أو لورعٍ، أو لعلمه بأنّ السائل متعنّت، وقد يحتاج بعض المسائل الى مزيد بحثٍ يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال)[3].

كما أجاب المحقّق الخراسانيّ (ره): (بأنّ عدم التمكّن من الإجابة والتردّد وأمثالها إنّما هو بالنسبة الى الحكم الواقعيّ لأجل عدم دليلٍ يساعد في كلّ مسألةٍ عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطّلاع وقصور الباع،وأمّا بالنسبة للحكم الفعليّ فلا تردّد لهم أصلاً)[4].

الاجتهاد المتجزئ:

وقد عرّفه المحقّق الخراسانيّ في كفايته بأنّه: (ما يقتدر به على استنباط بعض

---

(١) علم أصول الفقه: ٢٦٢.

(٢) مختصر المنتهى: ٢٢١.

(٣) إرشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٥.

(٤) الكفاية للآخوند ٢: ١١٨.

الأحكام)[1].

وقد اختلفت عبائر العلماء في إمكانه وعدم إمكانه، وفي صحّة ترتيب الأثر عليه وعدمها، وقد ذهب الأغلب الى الإمكان.

ومنهم الغزاليّ، فقد قال بعد أن استعرض العلوم الّتي يراها ضروريّةً للمجتهد المطلق: (.... وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزّأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعضٍ، فمن عرف طريق النظر القياسيّ فله أن يفتي في مسألةٍ قياسيّةٍ وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث... وليس من شروط المفتي أن يجيب عن كلّ مسألة)[2].

وقد علّق بعضهم على ذلك قائلا: (وهذا الكلام غير واضح المضمون، إذ العالم الّذي يعرف القياس وليست له الخبرة في علم الحديث كيف يسيغ لنفسه أن يستنبط حكماً واحداً من قياسه وينسبه الى الشارع المقدّس؟!)[3].

وقال ابن القيّم الجوزيّة الحنبليّ: (الاجتهاد حالة تقبل التجزّؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوعٍ من العلم مقلّداً في غيره، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض)[4].

ويمكن التعليق عليه بأنّه مادامت بعض مقدّماته الّتي اعتمدها في مقام الاستنباط مأخوذةً عن تقليدٍ فالنتيجة لا تُخرجه عن كونه مقلّداً، والعلم في دفع تأثير بقيّة الأدلّة ـ الذي يكون منشؤه غير الاجتهاد ـ لا يجعل صاحبه مجتهداً بداهةً)[5].

وقال الآمديّ من الشافعيّة أيضاً: (وأمّا الاجتهاد في حكم بعض المسائل: فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما تعلّق بتلك المسألة وما لابدّ منه فيها، ولا يضرّه في ذلك جهله بما لا تعلّق له بها ممّا يتعلّق بباقي المسائل الفقهيّة، كما أنّ المجتهد المطلق قد

---

(١) الكفايه للمحقّق الخراسانيّ ٢: ٣٤٨.

(٢) المستصفى للغزاليّ ٢: ١٠٣، الإحكام للآمديّ ٣: ١٤، ارشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٢٤.

(٣) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد الحكيم: ٥٨١

(٤) أعلام الموقّعين لابن القيّم ٤: ٢١٦.

(٥) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد الحكيم: ٥٨١.

يكون مجتهداً في المسائل المتكثّرة بالغاً رتبة الاجتهاد فيها، وإن كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجة عنها فإنّه ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإنّ ذلك ممّا لا يدخل تحت وسع البشر)[1].

وذهب ابن عبد الشكور الحنفيّ الى ذلك مستدلاً بـ :

١ ـ ترك العلم عن دليلٍ الى تقليدٍ خلاف المعقول كيف وفيه ريب؟!وقد قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «دَعْ ما يُرِيبُك الى ما لا يُرِيبُك».

٢ ـ القول: «استفتِ نفسك وإن أفتاك المُفتون» ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره[2].

وذهب الفتوحيّ الحنبليّ الى أنّ: (الاجتهاد يتجزّأ عند أصحابنا ـ أي: الحنابلة ـ والأكثر إذ لو لم يتجزّأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الجزئيّات، وهو محال، إذ جميعها لا يحيط بها بشر)[3]

ونقل ابن الحاجب المالكيّ دليل المثبتين للتجزؤ بقوله: (لولم يتجزّأ العلم..... فقد سُئل مالك عن أربعين مسألةً فقال في ستٍّ وثلاثين منها: لا أدري)[4].

أمّا ابن حزم الظاهريّ: فانتهى الى جواز التجزئة حيث قال: (وكلّ مَنْ عَلِمَ مسألةً واحدةً من دينه على الرتبة الّتي ذكرنا جاز له أن يفتي بها، وليس جهله بما جهل بمانعٍ من أن يفتي بما علم، ولا علمه بما علم بمبيحٍ له أن يفتي بما جهل)[5].

أمّا الإماميّة،فقد ذهب الكثير منهم الى القول به:

قال السيّد الخوئيّ (ره) : (والصحيح في المقام إمكانه كما ذهب اليه الأكثر،

---

(١) الإحكام للآمديّ ٤: ١٤٣.

(٢) مسلّم الثبوت ٢: ٣٢٠.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢: ٢٩٨.

(٤) مختصر المنتهى: ٢٢١.

(٥) الإحكام للآمديّ ٢: ٦٩٤.

لا امتناعه ولا وجوبه)[1]، وعليه عدد من أعلام الأصوليّين.

وعزّاه الصفيّ الهنديّ الى الكثيرين كما يذكر الشوكانيّ.

وحكاه صاحب النكت، عن ابن عليّ الجبائيّ، وأبي عبد الله البصريّ.

وقال ابن دقيق العيد: (وهو المختار)[2].

وقد تبنّى ابن الهمّام، والرازيّ، وجملة من متأخّري الإماميّة القول بإمكانه ووقوعه.

وقال الكاظميّ: (وأمّا الاجتهاد بالتجزؤ فلا ينبغي الإشكال في إمكانه، بل في حجّيّة رأيه على نفسه، لإطلاق الادلة)[3].

وأمّا الحجّة الرشتيّ من الإماميّة في شرحه للكفاية فقد قال: (نسب القول بعدم إمكانه الى الشذوذ)[4].

وذهب قسم من الأصوليّين الى امتناع التجزّئ في الاجتهاد، حيث يقول الإمام الشوكانيّ: (ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزّئ الاجتهاد، فإنّهم اتّفقوا على أنّ المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتّى يحصل له غلبة الظّنّ بحصول المقتضي وعدم المانع، وإنّما يحصل ذلك للمجتهد المطلق. وأمّا مَن ادّعى الإحاطة بما يحتاج اليه في بابٍ دون بابٍ أو في مسألةٍ دون مسألةٍ فلا يحصل له شيء من غلبة الظّنّ بذلك، لأنّه لايزال يجوّز الغير ما قد بلغ اليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنّه بذلك فهو مجازف، وتتّضح مجازفته بالبحث معه)[5].

وقد يقرب الامتناع والاستحالة بدعوى: أنّ ملكة الاستنباط أمر بسيط وجدانيّ، والبسيط لا يتجزّأ، وإلاّ لزم الخلف، فإن وُجِدَتْ فهو الاجتهاد المطلق، وإلاّ

---

(١) مباني الاستنباط: ٥١٤.

(٢) ارشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٤.

(٣) العناوين المسائل الاصولية ٢: ٨٩.

(٤) حاشية الرشتيّ على الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٥) ارشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٥، التحرير: ٥٢٤.

فلا اجتهاد أصلاً، وكذا الأمر لو كان الاجتهاد عبارةً عن نفس الاستنباط، لا ملكته، فإنّه أيضاً بسيط غير قابلٍ للتبعيض[1].

وقد أجيب عن ذلك بـ: (أنّ المراد بالتجزّئ: ليس التبعيض في أجزاء الكلّ حتّى يستحيل فيه لكونه أمراً بسيطاً، بل المراد به: التبعيض في أفراد الكلّيّ، إذ كما أنّ نفس الأحكام يغاير بعضها بعضاً كذلك استنباطها، فإنّ استنباط مسألةٍ منها يغاير مسألةً أخرى، وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي حصولها في مسألةٍ وعدم حصولها في مسألةٍ أخرى. وعليه فلا مانع من أن تحصل للشخص ملكة في مسألةٍ من مسائل الفقه، لسهولة مقدّماتها أو مهارته فيها، ولا تحصل له في مسألةٍ أخرى منها لصعوبة مقدّماتها، أو لعدم مهارته فيها)[2].

كما أجاب المحقّق الاصفهانيّ بـ: أنّ جميع الصفات النفسانيّة بسائط،مع أنّها قابلة للاشتداد والزيادة والنقص كما في العلم الّذي هو أجلّ الصفات النفسانيّة[3]

وأمّا صحّة ترتيب الأثر عليه بالإضافة الى التجزؤ نفسه أو الى غيره فقد وقع الكلام فيه أيضاً، وسيأتي بحثه في محلّه إن شاء الله تعالى.



(١) مصباح الأصول: ٤٤١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الاجتهاد والتقليد لمحمّد حسن الأصفهانيّ: ٥.

المنهج الوحدوي

لدى السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده

الأستاذ شاكر الفردان - البحرين -

الإنسان حيّ بحركته في هذه الحياة يسعى جاداً في البحث عن طرق سعادته الّتي تبلغ به الكمال، كما أنّ مجموعة المخلوقات العاقلة منها وغير العاقلة في حركتها الجوهريّة طالبة كمالها، وكلٌّ يبحث عمّا يرتبط بشؤونه ويصبّ في طريقه.

ولو ألقينا نظرةً على هذا الكون الفسيح للحظنا قسمين من الاندماج، يمكن أن يطلق على أحدهما تجمّع والآخر مجتمع، والأوّل: حالة مِن ضمّ شيء الى شيءٍ آخر، كضمّ الحجر الى الحجر، أو بنظرةٍ أرقى: كتجمعات الحيوان في مراكز تربيتها. والثاني: حالة من الضمّ تتبعها مجموعة من القيود والضوابط الّتي نعبّر عنها بالقيم والتقاليد. والإنسان دائماً يتحرّك في المحور الاجتماعيّ لا المحور التجمّعي، وذلك يتبع مقدار ما يمتلك من قيمٍ وضـوابط، وكلّما ابتعد عنها تفكّك المجتمع وبرزت روح الانفصال والتفرّق والتمزّق.

من هذا المنطلق يتحرّك الإنسان طالباً الوحدة مع بني مجتمعه باعتبارها نزعةً إنسانيّةً لا يمكنه أن يتخلّى عنها، والسجلّ التأريخيّ لمسيرة الإنسان يسجّل لنا حركة

الإنسان في طلبه للوحدة والاتّحاد مع الأفراد الآخرين، وكيف أنّه يسعى لتطبيقها بصورٍ متعدّدةٍ ونظراتٍ مختلفةٍ، وذلك لِما لها من الارتباط الوثيق مع طبيعته الاجتماعية.

المهمّ أنّ هذه الدعوات والتحرّكات تُنبئ عن الحسّ الداخليّ للإنسان وهي: نزعته للاتّحاد والوحدة، ونتيجةً لقصور الإنسان وانحصار نظرته الى ما بين قدميه وانشداده الى بدنه الماديّ والى عالمه الماديّ وعدم إدراكه لمصالحه ومفاسده كانت نظراته ودعوته تعكس نفس النظرة القصيرة، ولذلك كان يطرح الوحدة تارةً على أساس اللغة، وأُخرى على أساس الجنس، ومرةً على أساس القرب الجغرافي، وأُخرى على أساس المصالح الاقتصادية، وهكذا دواليك.. وما أن يظهر هذا النوع من الوحدة الى العلن ويتحرّك خطواتٍ حتّى تضعف قواه ويسقط في منتصف الطريق... وكيف ما كان فإنّها تعبّر عن نزعةٍ إنسانيّةٍ ملحّةٍ وضروريّةٍ يطلبها الإنسان.

ولن يستطيع الانسان بنفسه أن يقدّم لنفسه طرحاً وحدوياً يملك الشمولية ويحظىٰ بقدرة الاستمرار والبقاء، والجهة الوحيدة الّتي يمكنها ذلك هي: الجهة التي تكفّلت بخلق الإنسان، وتعلم الحاجات التي تتناسب مع هذا المخلوق، وهذه الجهة هي: السماء، لأنّها تعرف أنّه لو اتّبعها لبلغ الى نقطة الكمال والسعادة.

والشريعة الإسلامية مشروع من ضمن المشاريع الدينية التي تقدّم الطرح لهذه النزعة، والطرح الإسلاميّ يتميّز بقدرته على تقديم الطرح الوحدويّ بصورةٍ متكاملةٍ، وذلك من خلال عنصري: الشمولية والاستمرار، وقدرته هذه نابعة من صميم القِيَم التي يطرحها، حيث إنّها ثابتة لا تتغيّر من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى تمثّل الاستجابات الحقيقيّة لفطرة الإنسان.

على هذا الاساس تعتبر: أنّ المشروع الإسلاميّ الوحدويّ هو المشروع الوحيد الذي يستطيع أن يجيب هذه النزعة الإنسانية، خصوصاً في هذا الظرف من الصراع الحضاريّ الذي نحتاج فيه الى تأسيس حضارة الإنسان، ولا حضارة له سوى حضارة الإسلام.

ومن هذا المنطلق أكّد الدين الإسلاميّ على الوحدة بين المسلمين

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾. وهكذا جاءت التأكيدات على ألسنة أئمّته ودعاته، ولم تقف النوبة عند الطرح النظريّ فقط بل تعدّته الى الطرح العمليّ، كما يلحظ ذلك في حياة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) التي مثّلت أجلى مصاديق الوحدة بين المسلمين، وأيضاً يُلحظ في حياة الأئمّة المعصومين عليهم السلام ما يشير الى ذلك في ممارساتهم العمليّة.

ولمّا أنْ تحوّلت الدولة الإسلامية الى جسدٍ ممزّق وعصفت بهم التفرقة والتمزيق، وشقّت عصاهم الفرقة الطائفيّة والفرقة السياسيّة، وبعد أن كان اختلاف الألسن والألوان آية من آيات الله أصبح عاملاً من عوامل التفريق، حتّى ضعفت شوكة المسلمين واستضعفهم الكافرون فانبرى لإنقاذ هذه الأمّة من الضياع والتيه ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ...﴾ نقشوا أسماءهم على هامة الدهر، وقادوا مسيرة الاصلاح، ودعوا الناس الى الوحدة والاتّحاد بحسب ما يمليه الإسلام.

ومن هؤلاء، «السيّد جمال الدين الحسينيّ الأسد آباديّ الشهير بالأفغانيّ» و«الشيخ محمّد عبده» و«الإمام شرف الدين» و«الإمام الخمينيّ ـ قده ـ». وبطبيعة الحال، كلّ طرحٍ نظرته الإصلاحيّة بحسب ظروفه الطبيعية والموضوعية، ولهذه تختلف الحركة الإصلاحية في تفاصيلها وتتّحد في هدفها وأغراضها.

وسأتناول هنا ـ بقدر الاستطاعة ـ «دور الإمام السيّد جمال الدين الأسد آباديّ والإمام محمّد عبده» في توحيد المسلمين مبيّناً بإيجازٍ دور المستعمر في عهدهما وشيئاً من حياتهما، ثمّ المنهج الذي اتّبعاه في دعوة المسلمين الى الوحدة، وفي الختام مقارنة قصيرة بحركة الإمام الخمينيّ (رض).

وما سأقدّمه سيكون إجابةً لمجموعةٍ من الأسئلة في حياة السيّد جمال الدين والشيخ محمّد عبده.

ـ كيف كان يفكر السيّد جمال الدين في الوحدة؟

ـ كيف كان الاستعمار في عهده؟

ـ ما هو المنهج الذي اتّبعه في سبيل الوحدة؟

السيّد جمال الدين في فكره الوحدوي:

الذي يبدو لي أنّ معظم علماء الإسلام كان يفكّر في الوحدة ويتمنّى الاتّحاد لكلّ المسلمين، ولكنّهم لم يصلوا الى «مرحلة الهمّ» حيث يكون مشروع الوحدة الشغل الشاغل له في تفكيره وسلوكه، وهذا ما نلحظه من حياة السيّد جمال الدين، حيث هاجر من بقعةٍ الى أخرى منتقلاً من إيران الى النجف الأشرف في العراق، ثمّ الى أفغانستان، فإلى إيران ومن إيران الى الهند ومن الهند الى مصر ومن مصر الى فرنسا ومنها الى الآستانة بتركيا حيث خلافة الدولة الإسلامية، وفي جولته هذه كان لسان المسلمين الناطق بأفكارهم ومحروميّتهم ولم تحجزه حدود جغرافية ولا حاجز اللسان ولا البشرة، بل كان يركّز في نفوس المسلمين عزّتهم وكرامتهم من خلال منهجٍ محدّدٍ سار عليه.

«هذا ما نراه من زيارة السيّد جمال الدين الى الهند، حيث يصف الزيارة الأستاذ صلاح البستانيّ في مقدّمة كتاب العروة الوثقى: سأله المستعمر عن المدّة التي سيقضيها في البلاد فقال الأفغانيّ: لا أكثر من شهرين. فبثّت الحكومة البريطانية عيونها حول زوّار ضيفها الجديد. فجاءه في اليوم الأوّل عشرات.. وفي اليوم الثاني مئات... وهُرع العلماء والأعيان لملاقاة بَطلٍ جريءٍ. وغصّت الساحات بالوفود.. وحدث ما كان في الحسبان.. وتقدّم مندوب الحكومة أمام الحشود يستعجله في مغادرة الهند».

هذه الصورة الّتي ينقلها البستانيّ تمثّل حالة الالتحام بين السيّد جمال الدين وبين الشعوب الإسلامية، وأنّ حاجز اللغة والقوميّة لم يكن مانعاً من تقريب المسلمين وتوحيدهم تحت راية الإسلام.

ولذا كان المشروع الوحدويّ همّاً عند السيّد جمال الدين أين ما حلّ، فكان يعالجه بمعالجاته الخاصة بحسب ظرفه.

وكذلك الشيخ محمّد عبده كان متأثّراً بأستاذه تمام التأثر حتّى أدّى ذلك الى

أن ينتقم منه شيوخ الأزهر،حيث أعطوه الشهادة من الدرجة الثانية.وتعرّض للعزل وتحديد الإقامة، كلّ ذلك بسبب مايحمل من همّ ـ على غرار أستاذه ـ وحدوي ونظرة للإصلاح.

فلنرى كيف يتحدّث السيّد جمال الدين عن الوحدة:

«أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارةً ويهدي اليهما الدين تارةً أُخرى، وقد تفيدهما التربية وممارسة الآداب... وبهما نموّ الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلاؤها، وهما الميل الى وحدةٍ تجتمع، والكلف بسيادةٍ لا توضع»[1].

نعم،هكذا كانت الوحدة في فكره ضرورةً ملحّةً يهدي اليها الدين وتفيدها التربية والسنن، وأنّها سبب لرقيّ المجتمعات ورفعتها، وهذا ما لحظناه في الصدر الأوّل من رفعة مجد المسلمين.

وهكذا تمثّل الوحدة همّاً للسيّد جمال الدين يحمله على كتفه متنقّلاً به بين البلدان، ويستدعيه الأمر أن يوجّه خطاباتٍ صريحةً للأمّة الإسلامية تنبئ عن حرقته على المسلمين لما هُم فيه، يقول السيّد جمال الدين:

«... هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكّسةً، وأملاكنا ممزّقةً، والقرعة تضرب بين الغرباء على ما بقي في أيدينا ثمّ لا نبدي حركةً، ولا نجتمع على كلمةٍ، ندّعي مع هذا أنّنا مؤمنون بالله وبما جاء به محمّد. وا خجلتاه لو خطر هذا ببالناولا أظنّه يخطر ببال مسلمٍ يجري على لسانه شاهد الإسلام.

إنّ الميل للوحدة والتطلّع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة الإسلام،كلّ هذه صفات كامنة في نفوس المسلمين قاطبة...».

نعم،هكذا كان يحترق ألماً لما عليه المسلمون من تمزّقٍ وتفرّقٍ،وهكذا كان يتحرّك نحو الوحدة في البحث عن طرق تجميع المسلمين من خلال تذكيرهم بمجدهم، واستنهاضهم ممّا هم فيه، ممّا جعل الاستعمار يفكّر في السيّد جمال الدين كمحورٍ لوحدة المسلمين الّتي تخيفهم وتعصف بهم.

---

(١) العروة الوثقى: ٧٤.

الاستعمار في عهد السيّد جمال الدين:

كانت الدول الإسلامية في عهد السيّد (ره) ترزح تحت نير الاستعمار الأوربّيّ المتمثّل في «بريطانيا العظمىٰ» في ذلك الوقت، وكان الاستعمار البريطانيّ يتميّز بالخبث والنَّفَس الطويل في تذويب المسلمين ومسخهم من شخصيّتهم الإسلامية.

وما كان يصنعه الاستعمار كان مبنيّاً على أساس حساباتٍ دقيقةٍ ودراساتٍ علمية موسّعةٍ، إضافةً الى الحالة الّتي يعيشها المسلمون من جهلٍ وغفلةٍ وتمزّق، كلّ ذلك أدّى الى أن يُحكم المستعمر قبضته على رقاب المسلمين.

وكان الاستعمار يركّز في حركته على أمرين:

الأوّل: مسخ الشخصيّة الإسلامية، وتحطيم المعنويّات والقيم الّتي يتمتّعون بها، بل السعي في إذابة كلّ ما للمسلمين من فكرٍ وعقيدةٍ وسلوكٍ وفلسفةٍ. يقول «كلادستون» رئيس وزراء بريطانيا الأسبق:ـ

«مادام هذا القرآن موجوداً في أيدي المسلمين فلن تستطيع أوربّا السيطرة على الشرق»[1].

هكذا كان يفكّر المستعمر في إبعادنا عن قرآننا الذي هو مصدر عزّتنا وكرامتنا، فلو ابتعدنا فإنّه يستولي علينا، والمقصود من ذلك تعاليم القرآن الّتي تأمرنا بالوحدة وتدعونا الى الجهاد، لا القرآن مجرّداً عن تعاليمه.

الثاني: جعل البلاد الاسلامية مركزاً تمويليّاً لاقتصادهم وجعلها إقطاعيّاتٍ زراعيةٍ ومناجم لبلدانهم وأن يسوقوا شعوبها بالتبعيّة من خلفهم.

كلّ هذه الأمور جعلت السيّد جمال الدين (ره) أن يتّخذ موقفه السلبيّ من هذه التحرّكات الحاقدة الّتي تخفيها من وراء وجهها الباهت.

يقول الدكتور محمود قاسم في كتابه «جمال الدين الأفغانيّ» عن «العروة

(١) دمّروا الإسلام أبيدوا أهله ـ جلال العالم.

الوثقى»:

«كانت كراهية الانجليز سمةً من السمات الجوهريّة في شخصيّته، ذلك أنّه أيقن منذ عهدٍ مبكّرٍ وعن تجربةٍ أنّ هؤلاء القوم يكنّون للمسلمين عداءً شديداً... كان لهذه الدولة الماكرة لذّة من النكاية بأهل الدين.. وكمال بهجتها أن تراهم أذلّاء، لا يملكون من أمرهم شيئاً»[1].

ومن أهمّ ما يميّز الاستعمار البريطانيّ بصورةٍ خاصّةٍ والاستعمار الأوربّيّ بصورةٍ عامّةٍ هي سياسة «فَرِّقْ تَسُدْ»، وهي سياسة خبيثة نجحت فيها نوعاً ما حينما فرّقت المسلمين بعد سلبها لأراضيهم وخيراتهم، صنعت منهم دويلاتٍ صغيرةً لا تقوى على شيءٍ، وأثارت بينهم غبار الفتنة، وجعلت من نفسها مرجعاً لهم في حلّ مشاكلهم وقضاياهم.

ولنرى كيف كان السيّد جمال الدين يتحدّث مع «بريطانيا العظمىٰ» عندما كان في الهند حيث التقى به مندوب الاستعمار:

«إنني ما أتيت لأُضعف حكومة بريطانيا العظمىٰ، ولا أنا على استعدادٍ للشغب، ولكنّ تخوّفهـا من زائـرٍ أعزلٍ مثلي، وتفريقها المتظاهرين من زوّاري وهم أضعف منّي ـ إنّما يسجّل على حكومة بريطانيا وهن عزيمتها وضعف شوكتها، وضيق صدرها، وعدم أمنها من حكمهـا وأنّها ـ بريطانيا ـ في حقيقة حكمها لهذه الأقطار الشاسعة أضعف بكثيرٍ من شعوبها»[2]

على هذا كان الاستعمار في عهده ناهباً لكثيرٍ من أراضي المسلمين ولكثيرٍ من خيراتها، إضافةً الى مسخه للعقول الإسلامية وممارسته لسياسة التفريق على المستوى الفكريّ وعلى مستوىٰ تقسيم الدول، ممّا جعل المهمّة شاقّةً على المصلحين في جمع

---

(١) العروة الوثقى: ٢٧.

(٢) العروة الوثقى: (د).

المسلمين تحت مظلّة الإسلام، ومن هنا ينكشف لنا عظم ما قام به السيّد جمال الدين مع صحبه في مواجهة هذا الاستعمار الماكر، وما يمتلك من إمكانياتٍ جعلته يطارد السيّد في كلّ مكانٍ،خصوصاً في البلدان الإسلامية حتّى أذاقه السجن والتشريد.

منهج السيّد جمال والشيخ عبده في الوحدة:

يمكننا أن نلخّص هذا المنهج في بعض النقاط التالية:

١ ـ بيان علل ضعف المسلمين.

٢ ـ التوجّه الى العدوّ المشترك.

٣ ـ رفع الرين والبدع عن الدين الحنيف.

٤ ـ معالجة غياب العلماء عن سدّة الحكم.

وهذا المنهج عبارة عن بيان أسباب الفرقة في بعض نقاطها، وجعل البعض الآخر سبباً للوحدة كالنقطة الثانية.

وقبل الخوض في تفاصيل هذه النقاط لابدّ من الإشارة الى مقدّمةٍ مهمّةٍ في هذا المقام: إنّ من أصعب الأمور عملية التشخيص بين الوظائف المتشابكة، حيث إنّنا نعلم أنّ الوظائف والمسؤوليّات بينها ترتّب طوليّ، وحينها يقدّم الأهمّ على المهمّ، وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها سهلةً واضحةً،إلّا أنّها في المجال العمليّ في غاية الصعوبة، ولذلك نجد كثيراً من الذين خطوا في مجال الوحدة كيف تعثّرت بهم الخطى،أو أنّهم زاغوا عن طريق الوحدة الى نقيضها، فمثلاً،عندما تتظافر عليك مجموعة من الأعداء كيف تشخّص العدوّ الأوّل بين هؤلاء؟!وهذا الأمر يحتاج الى نباهةٍ وكياسةٍ من قبل دعاة الوحدة، والسيّد جمال الدين (ره) كان من الدعاة الّذين يمتلكون هذه القدرة في التشخيص،وذلك لِما يتمتّع به من كياسةٍ وتجربةٍ، فهو الى جانب كونه شخصيّةً علميّةً فلسفيّةً دينيّةً كان فطناً في المجال السياسيّ والاجتماعيّ، ودقيقاً في استخدام العبارات والألفاظ.

١ـ بيان علل وضعف المسلمين:

من أهمّ العوائق الّتي تمنع الوحدة بين المسلمين هي: حالة الضعف والخوار بينهم، خصوصاً حالة الضعف الّتي ركّزها الاستعمار، والحلّ لمثل هذه المشكلة هو: بيان هذه العلل وتعريف المسلمين بها، فإنّ معرفة الداء نصف الدواء.

يقول السيّد (ره):

«هل يمكن تعيين الدواء إلّا بعد الوقوف على أصل الداء وأسبابه الأولى والعوارض الّتي طرأت عليه؟! إن كان المرض في أمّةٍ فكيف يمكن الوصول الى علله وأسبابه إلّا بعد معرفة عمرها وما اعتراها فيه من تنقّل الأحوال وتنوّع الأطوار»[1].

علل الضعف والفرقة بين المسلمين:

أ ـ الوهم:

ب ـ التقليد:

ج ـ عدم التمسّك بالدين:

أ ـ الوهم: وهو من الأمور القاتلة للأفراد فكيف بالأمم؟ فالأمّة الّتي تفسح المجال للواهمة أن تصوّر لها الأشياء ستصيّر لها الحقير خطيراً والخطير حقيراً.

يقول السيّد جمال الدين (ره):

«الوهم يمثّل الضعيف قويّاً، والقريب بعيداً، والمأمن مخافةً...

الوهم يذهل الواهم عن نفسه، ويصرفه عن حسّه...»

«كان الانجليز أمّةً مجتمعة القوى، مستكملة العدد، مستعدّةً للفتوحات، وذلك في زمانٍ بُليت فيه الأمم الشرقيّة بتفريق الكلمة

---

(١) العروة الوثقى: ١٤.

واختلاف الأهواء، وحجبت بالجهل عن معرفة أحوال الغربيّين وصنائعهم... فكان الشرقيّون يعدّون كلّ غريبةٍ معجزةً، وكلّ بديعٍ من الاختراع سحراً أو كرامةً...»[1].

الوهم كان سبباً في ضعفهم وتفرّقهم،حتّى كانوا يخافون من الانجليز في زمن ضعفهم بأنّهم لا زالوا أقوياء، ممّا ولّد الجبن في نفوسهم،فأصابهم الله بالصّغار والذلّة.

يقول السيّد جمال الدين (ره):

«مَن يتوهّم أن يجمع بين الجبن والإيمان بما جاء به محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فقد غشّ نفسه وغرّر بعقله... وهو ليس من الإيمان في شيء... المؤمنون لا يحتاجون إلّا لقليل من التنبيه... فينهضون نهضة الأسود فيستردّوا مفقوداً ويحفظوا موجوداً، وينالوا عند الله مقاماً محموداً»[2].

ب ـ التقليد: وهو انسلاخ الأمّة من شخصيّتها واتّخاذها دور التبعيّة بدل الاستقلال، المسلمون عاشوا هذه الحال من التدنيّ والهبوط الذي جعل منهم أمّةً ضعيفةً لا تقوى على مواجهة أحدٍ، بل أصبحت هشّةً يتناولها الاستعمار حينما يريد.

ولنستمع الى كلام السيّد جمال الدين عن المقلّدين:

«علّمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمّة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوىً لتطرّق الأعداء اليها،وتكون مداركهم مهابط الوساوس... ويصير أولئك المقلّدون طلائع لجيوش الغالبين، وأرباب الغارات يمهّدون لهم السبيل،ويفتحون الأبواب،ثمّ يثبّتون أقدامهم،ويمكّنون سلطتهم...»[3]

---

(١) العروة الوثقى: ١٣٥.

(٢) نفس المصدر: ١٤٢.

(٣) العروة الوثقى: ٩٩

٥ـ **عدم التمسّك بالدين**: إنّ كثيراً من المسلمين نتيجةً للضعف والانبهار من بريق الغرب وما قدّمه في مجال العلوم استدعى المسلمين أن يتخلّوا عن دينهم، فلا تكون وشيجة القيم ورابطة الدين هي الّتي تربط بينهم،فتفكّكوا وأصبحوا شِيَعاً، فلن يكون اتّحادهم إلّا على أساس الرجوع الى الدين والتمسّك بأُصُوله.

وها هو السيّد يطرح التمسّك بالدين علاجاً لذلك:

«فعلاجها الناجع إنّما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته،وإرشاد العامّة بمواعظه الوافية... فاذا قاموا لشؤونهم وجعلوا أُصول دينهم الحقّة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعدُ أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنسانيّ»(١).

٦ـ **العدوّ المشترك**: من أهمّ الأمور هو:توجيه الأمّة وتحشيدها باتّجاه العدوّ المشترك، لأنه بعدم ذلك يحصل الاختلاف وتتمزّق الأمّة، فيسهل على العدوّ أن يعبر من خلال ذلك.

السيّد جمال (ره) حشّد الأمّة نحو عدوّها المشترك وهو:الغرب الكافر، بالخصوص «الانجليز» حيث كانت معظم أراضي المسلمين في ذلك الوقت تحت هيمنته وكانت دول الاستعمار من الدرجة الثانية تتحرّك وفق ما تمليه دولة الانجليز، وهذا الذي أزعج الانجليز ممّا حدا بها الى أن تشوّه شخصيّة السيّد جمال الدين وتطاردها في كلّ مكان.

يشير السيّد جمال (ره) الى أنّ الانجليز هم مصدر الفساد والإفساد، وأنّه لا يوجد بلد لم يمسّها ضرر من بريطانيا:

«لا نظنُّ ولن نظنّ أن يجد الانجليز لهم يوم التصادم نصيراً من دول أوربّا ولا من دول المشرق ولا من الهنديّين...،لأنّه لا توجد نفس تشعر بوجود حكومة الانجليز على سطح الأرض إلّا وقد

(١) العروة الوثقى: ٢١.

مسّها منهم شيء من الضرّ»[1].

فعلى هذا تكون بريطانيا عدوّةً لكلّ الشعوب،لا للمسلمين خاصّةً وإن كان الحقد الصليبيّ يدفعها نحو تركيز حقدها على المسلمين خاصّةً،مستغلّةً حالة الضعف بينهم،فبتشخيص العدوّ المشترك الواحد تتظافر الجهود وتقوى الشوكة، اعرِفْ عدوّك تكسبِ النصر.

٣ـ رفع الرين والبدع عن الدين الحنيف:

تقدّم أنّ من الأمور الّتي توحّد المسلمين هي:الرجوع الى الاُصول الدينية الثابتة، وهنا نقول:بأنّ البدع والإضافات الّتي دخلت على الدين،بل التأوّلات والاجتهادات المنافية لروح الدين جعلت من الدين مجموعةً من الطقوس الهشّة والعقائد المبنيّة على الخرافة، مع أنّه الدين القويم القائم على البرهان والوجدان، ولذلك اعتبرت تصفية الزوائد والشوائب الّتي علقت بالدين من أهمّ المسائل الّتي توجب وحدة الدين ووحدة المسلمين،وذلك بالرجوع الى القرآن وسنّة الرسول القطعيّة الّتي لا تخالف الكتاب، فإنّ أكثر خلاف المسلمين ناتج للرّين والبدع التي اُلصقت بالدين الحنيف.

يقول السّيد (ره):

«هل تعجب أيّها القارئ من قولي:إنّ الأُصول الدينيّة الحقّة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأُمم قوّة الاتّحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذّة الحياة»[2].

---

(١) العروة الوثقى: ١٢٣.

(٢) العروة الوثقى: ٢٩.

٤ـ عدم المنافاة بين العلم والدين:

من الأمور الّتي استغلّها الاستعمار في تمزيق الأمّة، عملية التمزيق بين أعلى طبقات المجتمع وهم العلماء، الدينيّين والطبيعيّين. فأوجد حالةً من الفرقة بينهم تستدعي التفريق بين العلم والدين، وقد استلهم الاستعمار ذلك من مجتمعه الأوربّي، وقد استجاب البعض لهذه الدعوات الّتي فتّتت المجتمع، ووضعت العلماء في زاوية حرجةٍ يستضعفهم المستعمر، وبهذا يكون قد أقصاهم عن المجتمع ليصبح لقمةً سائغة في فم الأعداء.

السيّد جمال الدين (ره) حاول أن يوجد التلاحم بين هذين الجناحين اللذين تطير بهما الأمّة، واعتبر الجهل من أسباب ضعف الأمّة وتفرّقها، كما أنّ بعدها عن الدين والأصول الحقّة تيه وضلال يغرّب بالأمّة ويضيّعها.

٥ـ معالجة غياب العلماء عن ساحة الحكم:

إنّ وجود العلماء يعتبر ضمان الأمان لإدارة أيّ حركةٍ في المجتمع، وذلك لِما يتمتّعون به من محبّةٍ في نفوس المجتمع، فاذا أردنا أن نُوجد الوحدة بين المسلمين علينا أن نبدأ أوّلاً من العلماء، فإن اتّحدوا استطعنا أن نوحّد الأمّة، وما نراه من تمزّقٍ وتفرّقٍ بين المسلمين منشؤه بعض العلماء.

لا أقصد أنّ الوحدة بينهم تحدث بين عشيّةٍ وضحاها، وإنّما تحتاج الى خططٍ ودراساتٍ وإعادة نظرٍ في كثيرٍ من المناهج، حتّى صياغة العقليّة المسلمة من جديدٍ لتستوعب الكثير من المفاهيم الّتي تتناسب مع الوحدة.

يقول السيّد جمال الدين (ره) محمّلاً المسؤولية العلماء في توحيد الأمّة وتوجيهها:

«إنّ كان للعامّة عذر في الغفلة عمّا أوجب الله عليهم فأيّ عذرٍ

يكـون للعلماء وهم حفـظة الشرع والراسخون في علومه، لِمَ لا يسعـون في توحيد متفـرّق المسلمين لِمَ لا يبذلوا الجهد في جمع شملهم؟ لِمَ لا يفرغون الوسع لإصلاح ما فسد من ذات بينهم؟...»[1].

هذا دور العلماء في تجميع طاقات الأمّة وتوحيدهاولن يكون هذا الدور إلاّ إذا كانت أزمّة الأمور بأيديهم،أي:لابدّ أن يكونوا في سدّة الحكم حتّى يوحّدوا المسلمين، وإلاّ فاذا كان الحكّام من غيرهم تفرّق المسلمون وضعفوا وتسلّل العدوّ من بينهم، هذا إذا لم يكن الحكّام من الخونة الّذين يجلبون المستعمر لبلدانهم،أو يعيشوا على تفريق المسلمين لتستقرّ عروشهم.

يقول السيّد جمال الدين (ره) في أسباب انحطاط المسلمين:

«بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملّة الإسلامية عند انفصـال الـرتبـة العلميّة عن رتبـة الخـلافـة وقتما قنع الخلفاء العباسيّون باسم الخلافة دون أن يحرزوا شرط العلم والتفقّه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه...»[2].

فلابدّ للمسلمين أن يسعوا جادّين لتوحيد صفّ الأمّة من خلال تمكين العلماء مباشرةً في إدارة أمور المسلمين من قبل أيدي عالمةٍ عارفةٍ بدين الله، ويقول السيّد في هذا المقام:

«كان من الواجب على العلماء قياماً بحقّ الوراثة أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف»[3]

(١) العروة الوثقى: ٨٦.

(٢) نفس المصدر: ٣٤.

(٣) العروة الوثقى: ٣٤.

منهج السيّد جمال الدين من خلال مجلّة العروة

يمكن ملاحظة عناوين المجلّة الّتي تشير الى هذا المنهج:

١ ـ الجنسيّة والديانة الاسلامية: الّذي يبيّن فيها أنّ الميل الى التراب ليس طبيعةً أصيلةً،وإنّما هو من الملكات العارضة القابلة للزوال.

٢ ـ ماضي الأمّة وحاضرها وعلاج عللها: حيث يشير من خلاله الى الوحدة كعامل قوّةٍ للمسلمين، وأنّ الابتعاد عن الدين عامل ضعف.

٣ ـ انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك.

٤ ـ التعصّب باعتباره مانعاً من فهم الدين وحاجزاً عن وحدتهم ثمّ امتداحه للتعصّب الممدوح كالتعصّب للدين باعتباره قائماً على الحقّ.

٥ ـ الوحدة الاسلامية.

٦ ـ الوحدة والسيادة.

٧ ـ الأمل وطلب المجد.

٨ ـ رجال الدولة وبطانة الملك.

٩ ـ دعوة الفرس الى الاتّحاد مع الأفغان، حيث سعى الجانبان الى إيجاد اتّحادٍ نسبيٍّ بينهما، ممّا شدّ السيّد جمال الدين لهذه الفكرة ودعاهم لمواصلة الدرب.

١٠ ـ الأمّة وسلطة الحاكم المستبدّ. باعتبار ما يشير اليه السيّد جمال الدين من أنّ العلماء ما لم يكونوا في سدّة الحكم فالأمّة لا تستطيع أن تعيش الوحدة.

١١ ـ «الشرق» حيث يشير فيه الى الدفاع عن شرق المسلمين.

١٢ ـ «ولا تكونوا كالّذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات». إشارة الى التفرّق وحالة التمزّق بين المسلمين.

١٣ ـ «سنن الله في الأمم» بأنّ الأمّة الّتي لا تتّحد ولا تعي نقاط الضعف فيها تؤول الى الزوال.

١٤ ـ «الوهم» حيث يؤدّي الى قوّة العدوّ وضعف المسلمين.

١٥ ـ «الجبن».

مقارنة مختصرة بعهد الإمام الخميني (رض):

أحاول أن أختم هذه الوريقات بمقارنةٍ بسيطةٍ بين حركة السيّد جمال الدين وحركة السيّد الإمام الخمينيّ (رض).

كانت حركة السّيد جمال نابعةً من ردّة الفعل،ولم تتعدّ الى قلب العدوّ، بينما حركة الإمام (رض) كانت من دائرة الفعل والتأثير متعدّيةً دور الانفعال وردود الفعل، إضافةً الى أنّ الامام (رض) حاول أن يتعدّى الى قلب العدوّ من خلال هزيمته في داخله،سواء على المستوى الفكريّ أو العمليّ.

كانت طروحات السيّد جمال الدين مبنيّةً على أسسٍ نظريّةٍ، بينما كانت حركة الإمام (رض) تطبيقيّةً من خلال تشكيل الحكومة الإسلامية وإدارة العلماء لدفّة أمور المسلمين.

كان الاستعمار في حياة السيّد جمال الدين استعماراً مكشوفاً مستغلاً لأراضي المسلمين، ولذا كان من السهل مواجهة هذا العدوّ، أمّا الاستعمار ـ المتمثّل في أمريكا ـ في عهد الإمام (رض) فإنّه خفيّ واتّخذ أساليب جديدةً في مواجهة المسلمين،خصوصاً في المواجهة الثقافية.

إنّ حالة الوعيّ الّتي يعيشها المسلمون كانت ضعيفةً في عهد السيّد جمال الدين،ولكن لم تصل الى حالةٍ من التمزّق والتفكّك كما هي عليه الآن، إلاّ أنّ حالة الوعي واليقظة في هذه الفترة أكثر ممّا كانت عليه.

بقي شيء يجب أن نؤكّد عليه وهو:أنّ الظروف الموضوعيّة لكلّ فترةٍ تختلف، وهذا لا يعني الاختلاف في الحركة، والسيّد جمال الدين يمثّل حلقةً من ضمن حلقات الدعاة الى الوحدة ، توّجت هذه الحلقات بالحلقة القويّة المتينة،وهي: حركة الإمام (رض) بما تمتلك من قوّةٍ واتّساعٍ وتجاوبٍ شاملٍ.

قال الإمام الراحل الخميني (قدّس سرّه)

* «من المسائل التي خطط لها المستعمرون وعمل على تنفيذها المأجورون لإثارة الخلافات بين المسلمين ... المسألة القومية. وهناك ما هو أخطر من النعرات القومية وأسوأ منها، وهو ايجاد الخلافات بين أهل السنّة والشيعة، ونشر الأكاذيب المثيرة للفتن والعداء بين الاخوة المسلمين.

* في اطار الثورة الإسلامية الإيرانية لا يوجد ـ والحمد لله ـ أي اختلاف بين الطائفتين، فالجميع يعيشون معاً متآخين ومتحابّين.

* أهل السنّة المنتشرون في ايران، والقاطنون مع العدد الكبير من علمائهم ومشايخهم في اطراف البلاد واكنافها، متآخون معنا ونحن متآخون ومتساوون معهم. وهم يعارضون تلك النغمات المنافقة التي يعزفها بعض الجُناة، المرتبطون بالصهيونية وامريكا.

* ليعلم الأخوة أهل السنّة في جميع البلدان الإسلامية أن المأجورين المرتبطين بالقوى الشيطانية الكبرى لا يستهدفون خير الإسلام والمسلمين.

وعلى المسلمين ان يتبرأوا منهم، ويعرضوا عن اشاعاتهم المنافقة.

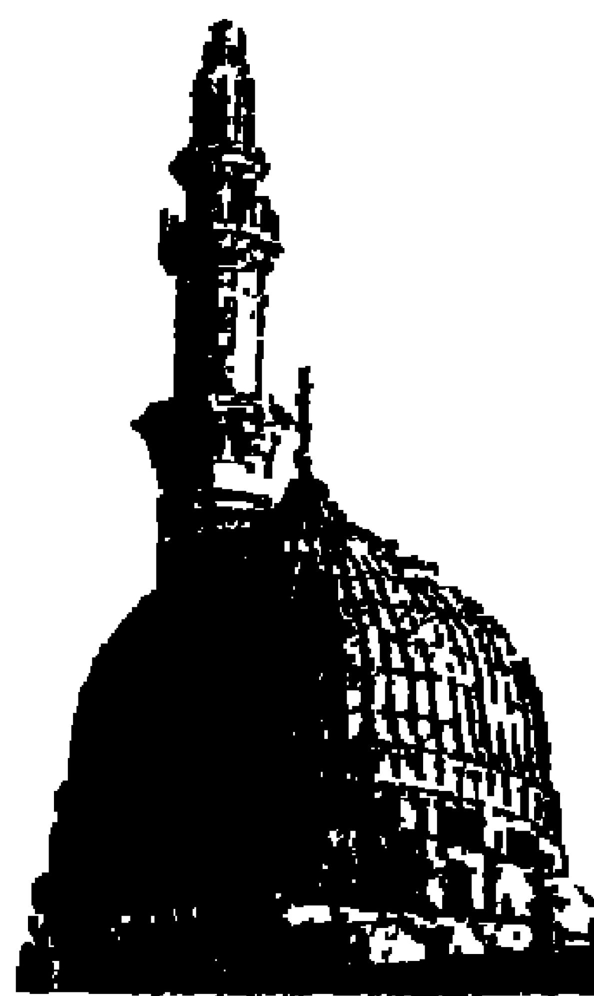
* انني امد يد الأخوّة الى جميع المسلمين الملتزمين في العالم، وأطلب منهم أن ينظروا الى الشيعة باعتبارهم أخوة أعزاء لهم، وبذلك نشترك جميعاً في إحباط هذه المخططات المشؤومة.

وقال فضيلة الشيخ محمود شلتوت (رحمه الله)

* «ان الإسلام لا يوجب على أحدٍ من اتباعه مذهباً معيناً بل يقول: إنّ لكل مسلم الحق في أن يقلّد بادئ ذي بدء أيّ مذهبٍ من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة ولمن قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل الى غيره ـ أي مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

* ان مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية مذهب يجوز التعبّد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّة.

فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلّصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررّونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات».



إسلام بلا مذاهب

عرض ونقد الدكتور طه الديواني

مقدمة:

لا شكّ أنّ دراسة المذاهب والفرق الاسلامية دراسة علميّة تلتزم أصول البحث العلميّ الحديث، وتتقيّد بالموضوعيّة والأمانة العلميّة، ستكون مثمرةً ونافعةً جدّاً، لما لذلك من القيمة التأريخية والمعرفيّة الّتي تتمثّل بإجلاء الحقائق، ونفض الغبار عن كثيرٍ من الوقائع، وإزاحة الأوهام واللبس، ولما تنطوي عليه مثل هذه الدراسات أيضاً من تقريبٍ لوجهات النظر، وتحقيق الاحترام للرأي، خاصّةً إذا ما تمّ الكشف عن المباني والمستندات الدينية الأصيلة لمثل هذه الآراء.

والواقع أنّنا بحاجةٍ ملحّةٍ أكثر من أيّ وقتٍ مضى الى مثل هذه الدراسات الجـادّة الّتي تبني ولا تهدم، وتقرّب ولا تفرّق، وهي اذا ما حملت في ثناياها نقداً أو ملاحظةً فلا ينبغي أن يكون إلاّ النقد النزيه أو الملاحظة السديدة الّتي تستند الى أصلٍ معتبرٍ أو حجّةٍ منطقيّةٍ أو إثارةٍ من علمٍ أو كتابٍ منيرٍ.

إنّ هذه الدراسة الّتي بين أيدينا «إسلام بلا مذاهب» كانت إحدى المحاولات العلمية الجـادّة في هذا المجال،وقد أتيح لي أن اطّلعت عليها منذ زمنٍ فى طبعتها

الأولى، وكانت مثار إعجابٍ وتقديرٍ لِما تميّزت به من جرأةٍ في المعالجة، وأسلوبٍ في العرض جميلٍ، وسلامةٍ في المنهج، على الرغم ممّا كان من مؤاخذاتٍ وملاحظاتٍ. ولقد كان من المؤمّل بالباحث الدكتور الشكعة ـ وهو يعيد النظر في كتابه ويأخذ بالملاحظات التي وصلته وحسناً فعل ـ كان من المؤمّل فيه أن يكون أكثر إنصافاً، وأهدى منهجاً، وأكثر استفادةً ممّا اغتنت به المكتبة العربية من دراساتٍ رصينةٍ خاصّةٍ في مذهب أهل البيت (عليهم السلام). ولكنّ المفاجأة كانت أمرّ عندما رأيناه ـ ويا للأسف ـ ينجرّ الى أحابيل السياسة ويقع في شراكها وما تمليه من تحريفٍ وتزييف.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ هذه الدراسة وهذا الكتاب يبقى من أولى المحاولات التي تصدّت لمثل هذه المواضيع الخطيرة، وعالجتها معالجةً لا تخلو من طرافةٍ وجدّيّةٍ، وسنقدم عرضاً موجزاً لمضامين الكتاب، ثمّ نبيّن بعد ذلك ما ينطوي عليه من مفارقاتٍ ومخالفاتٍ منهجيّةٍ، ومجانبةٍ للصواب، وما يرد عليه من إشكالاتٍ ومؤاخذاتٍ إتماماً للفائدة، وبياناً للحقّ والحقيقة.

أولاً: عرض الكتاب مع بعض التعليقات المناسبة:

الكتاب في الأصل:دراسة صدر في طبعته الأولى عام(١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠ م) وكانت محاولةً لعرض آراء وعقائد المذاهب الاسلامية بصورةٍ مركّزةٍ ومختصرةٍ خاليةٌ تقريباً من الاحتجاجات والاستدلالات، وقد ادّعى المؤلّف.أنّه يهدف من ورائها الى تسليط الضوء على القواسم المشتركة ونقاط الالتقاء بين المذاهب الاسلامية، واستبعاد التشويش والتهريج الّذي يرافق مثل هذه الدراسات عادةً، وقد اختار الدكتور الشكعة عنوان الكتاب: «إسلام بلا مذاهبٍ» ليوحي ـ ومنذ اللحظة الأولى ـ أنّه يهدف الى عرض الإسلام ومذاهبه عرضاً أميناً، خالياً من الشوائب، بعيداً عن المشاحنات والمزاعم والتقوّلات الّتي طالما ابتُلينا بها. ثمّ هو اختار أن يعرض للمذاهب الاسلامية كالآتي:

(الخوارج، الأباضيّة، الشيعة الإماميّة، الزيديّة، الاسماعيليّة، الدروز، العلويّون، القاديانيّة، الأحمديّة، المعتزلة، السنّة، السلفيّون، المتصوّفة) وأثبت هذه العناوين على غلاف الكتاب.

ويبدو - كملاحظةٍ أوّليّةٍ - أنّ مثل هذا التوزيع اعتمد خارطةً جديدةً وأُسلوباً غير مألوفٍ، إذْ خلط بين المذاهب الفقهيّة والمذاهب الكلاميّة أوّلاً، ثمّ إنّ القاديانيّة والأحمديّة ليستا من المذاهب بالمعنى المعروف، وإنّما هما حركتان ذات اتّجاه معروف. ثمّ إنّ السلفيّة والمتصوّفة هم من السنّة أيضاً، وأنّ الدروز من الاسماعيليّة، وأنّ الأباضيّة هم من الخوارج بالأصل، وأنّ العلويّين لهم دعوى أنّهم من الشيعة الإماميّة، فكان الأليق الاقتصار على العنوان الأعمّ.

لقد تضمّن الكتاب في طبعته السابعة عرضاً للمذاهب المذكورة، حاول فيه المؤلّف الرجوع الى أقوال كلّ فريقٍ والى كتبهم المعتمدة، وهو أمر يُحمد له ويقتضيه البحث العلميّ النزيه، ولا شكّ أنّ الباحث سيحالفه التوفيق لو التزم بهذا المنهج على طول بحثه الشيّق، إلّا أنّه من الواضح من تقسيمات الكتاب وتبويبه وتوزيع العناوين أنّه لم يلتزم لا بما أثبته على غلاف الكتاب، ولا بأُصول البحث العلميّ النزيه، إذْ تركّز حديثه على الغُلاة، وهمّ عليهم النكير والإنكار، والظاهر أنّ هناك حاجةً في نفس يعقوب، والله أعلم.

وعلى أيّ حالٍ فسنجري مع المؤلّف فيما اختاره، ونعرض دراسته وما تقدّم به، ولنا معه حساب في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

أقسام الكتاب وأبوابه:

قسّم المؤلّف كتابه على ستّة أقسامٍ، عناوينها كالآتي:

(۱) **القسم الأوّل:** ماهية الإسلام، من صفحة (۳۹) الى صفحة (۱۱٤) سبقه مقدّمات الطبعات السابقة.

وقد عرّض هنا لأمورٍ ومباحث تتعلّق بالإسلام، فبحث في مسألة كون الإسلام دين الفطرة، وبحث في سماحة الإسلام ومرونته، ثمّ تناول مسألة الرقّ وموقف الإسلام منه،وانتقل الى مسألة تعدّد الزوجات وموقف الشريعة الإسلامية، ثمّ انتقل بعد ذلك الى قضيّة الإسلام والسيف،وعالج دعوى انتشار الإسلام بالسيف الّتي افتراها المستشرقون. وكان أسلوبه وعرضه حديثاً شيّقاً، وكانت مناقشته لهذه المسائل تنمّ عن سعة اطّلاعٍ وطول باعٍ، فجزاه الله خيراً.

(٢) القسم الثاني من الكتاب: وعنونه المؤلّف بـ«انقسام الإسلام الى مذاهب وفرق» وبحث تحت هذا العنوان الخوارج، والأباضيّة، والشيعة الإماميّة، والزيديّة من صفحة (١١٧) الى (٢١٣) والعنوان بهذا الشكل يوحي أنّ الإسلام انقسم الى هذه المذاهب والفرق فقط:

(آ) لقد بدأ حديثه أوّلاً عن الخوارج،فتكلّم على نشأتهم وعزاها الى وقعة صفّين وما جرى من مسألة التحكيم المشهورة وذكر ارتكابهم المخالفات وإقدامهم على القتل، ممّا حدا بالإمام الى شنّ الحرب عليهم ومحاولة تصفيتهم. وهو يرى هنا أنّ الأفضل أن يقال عنهم بأنّهم حزب سياسيّ من أن يقال فرقة. ثمّ ذكر انقسامهم الى الأحزاب الرئيسيّة الكبرى وهي:الأزارقة، والنجدات، والبيهسيّة، والعجاردة، والثعالبة، والأباضية، والصفرية، وقال بعد أن عرّض لهذه الانشطارات وزعمائها: إنّ أكثرهم قد ذاب في غمرة أحداث الزمن وكرّ الأيّام، ولم يبقَ منهم إلاّ الأباضية، ولذا فهو يخصّ الأباضية ـ لأنّها الفرقة الباقية اليوم ـ بالذكر والحديث.

(ب) انتقل بعد ذلك الى الكلام على الشيعة، فتكلّم عن النشأة والماهية، فذكر:أنّ الشيعة تأتي بمعنى:الأعوان والأنصار، وأنّ المشايعة تعني:الموافقة وبمرور الزمن اكتسب هذا اللفظ معنىً محدّداً هو:«أنصار عليّ بن أبي طالب عليه السلام» وابنائه وأحفاده، ثمّ قال: ومهما كان فالشيعة يرون أنّ التشيع عقيدة دينية خالصة. ثمّ ينقل آراء تذهب الى أنّ التشيع فكرة سياسيّة خالصة، أو وجدان عاطفيّ خالص. وينقل حجج هؤلاء دون أن يسمّي أحداً منهم، ويزعم أنّ حججهم كثيرة منها: (أنّ

حقّ الأقربين في وراثة الرئاسة أمر لا يقرّه الاسلام)[1] ولكنّه لم يوضّح الدليل على هذه الدعوى، مع أنّ التشيع لا يذهب الى أنّ الرئاسة وراثة أصلاً، بل هي بالوصيّة والتعيين[2]، ومع ذلك فقد أقرّ طوائف من المسلمين خلافة أقرباء الأمويّين، ثمّ ينقل رأياً غريباً فيقول: «إنّ البديهة الدينية تقول إنّ الأنبياء لا يورثون ولو شاء الله لجعل لمحمّدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولداً وهو الرسول الذي اصطفاه...»[3].

ولكن نقول للكاتب المحترم إنّ مثل هذه البديهة تصطدم بالبديهة القرآنية الّتي تقول: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمانُ دَاوُدَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَآئِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ...﴾[5].

ثمّ ينتقل الى رأيٍ آخر في مسألة الامامة والرئاسة الدينية فيقول: إنّ الذين بايعوا عليّاً لم يبايعوه لأنّه رمز دينيّ أو لأنّه وصيّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بل لأنّهم رأوه أحقّ المسلمين بولاية أمر المسلمين، ويعقّب على ذلك قائلاً: إنّ الشيعة لم يكونوا فرقةً دينيةً،بل فكرة سياسية تعبّر عن رأيٍ سياسيٍّ في أحقّية الإمام عليٍّ من معاوية بالخلافة ! وهنا أودّ أن ألفت نظره الى أنّ نفراً من الصحابة الأوائل مثل سلمان، وأبي ذرّ، والمقداد،والعبّاس بن عبد المطّلب عمّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)[6] وغيرهم كانوا يرون أحقّية عليّ بن أبي طالب بالرئاسة والخلافة، فهل كانت فكرة أولئك تعبيراً عن موقفٍ سياسيٍّ؟! واذا كان تعبيراً عن موقفٍ سياسيٍّ فيكون هؤلاء الصحابة الكرام قد طرحوا أحقّية عليٍّ قبل معاوية بزمنٍ كبيرٍ،أي أثناء خلافة

(١) راجع صفحة ١٥٢ من الكتاب.

(٢) أصول الكافي ٢: ٣٧، ح ٧٤٠.

(٣) صفحة ١٥٢ من الكتاب.

(٤) النمل: ١٦.

(٥) مريم: ٥ ـ ٦.

(٦) الإرشاد للشيخ المفيد ت ٤١٣ هـ: ٢٨٨.

الصحابي أبي بكر. وعليه فالشيعة إذن أسبق من قضية الصراع مع معاوية.

ثمّ ينتقل بعد ذلك ليؤكّد أنّ التشيّع بدأ مذهباً سياسيّاً وليس عقيدةً دينيّةً ـ كذا وذلك حسب رأيه أو رأي من ينقل عنه بدليل إجماع الفرس ـ ولا يزالون حتّى اليوم على التشيّع لآل عليّ، ثمّ يعقّب على ذلك قائلاً: «والمنطق في ذلك أنّ الفرس يعتقدون أنّهم أنسباء الحسين، لأنّه تزوّج منهم «شهر بانو» فولدت له زين العابدين. وإذنْ فهم أخوال عليّ زين العابدين، ويمكن الربط بين تحمّسهم لابن بنتهم وتشيّعهم، فتشيّعهم والحال كذلك لا يمكن أن يقال له تشيّع عقيدةٍ خالصةٍ، بل هو أقرب الى تشيّع العصبيّة... ففكرة التشيّع من ناحية الفرس على الأقلّ فكرة سياسية خالصة»[1].

ولا نريد أن نناقش هذا الرأي تفصيلاً فهو من البعد عن المنطق والواقع ما يكفي للكشف عن تهافته. وهو من السذاجة ومجانبة الصواب بمكان، وذلك لأنّ الفرس لم يتشيّعوا لآل عليّ إلاّ بعد قرونٍ طويلةٍ، فهل اكتشفوا أنّهم أخوال عليّ زين العابدين-بعد تلك القرون كلّها فصاروا شيعةً ، أم ماذا؟! والأغرب في الأمر أنّه يعود بعد صفحاتٍ ليطرح نفس المسألة فيذكر: أنّ بعض الدارسين ـ دون أن يسمّي أحداً منهم ـ يبرهن على أنّ التشيّع فكرة سياسية وعصبيّة أكثر من كونه عقيدةً بقوله: «إنّها لو لم تكن كذلك فلماذا أجمع الفرس على التشيّع، ولم يجمع جمهور المسلمين من بقيّة الأجناس، كالعرب والترك والهند والبربر على نفس المذهب الجديد ـ كذا ـ؟».

ونقول له اختصاراً:

إنّ بعض الأجناس الّذين ذكرهم قد كان منهم اُمّهات الأئمّة، فالإمام موسى الكاظم اُمّه بربريّة[2]، والإمام عليّ بن موسى الرضا اُمّه يقال لها «النوبيّة»[3] أي من بلاد النوبة،[4] وكذلك الإمام الجواد اُمّه كانت نوبيّةً، ثمّ الإمام عليّ الهادي اُمّه اُمّ ولدٍ

(١) راجع صفحة ١٥٣ من نفس الكتاب.

(٢) الإرشاد للشيخ المفيد ٣١٦: ٣٢٧ وأعيان الشيعة ٢: ١٦ وما بعدها.

(٣) أعيان الشيعة ٢: ٥.

(٤) النُوبة: بلاد واسعة عريضة ضرب مصر، ورد عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «خير سبيكم ←

اسمها سيانة المغربيّة، وأمّ الإمام المهديّ المنتظر روميّة[1]، وهكذا يتّضح أنّ أجناساً أخرى قد تزوّج منهم الأئمّة، ولكنّهم لم يتشيّعوا لآل الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

ثمّ لماذا يكون تشيّع الفرس سياسيّاً، ولا يكون تسنّن الترك -مثلاً- سياسيّاً أيضاً؟! لقد كنّا نربأ بالدكتور الشكعة أن ينساق مع هذه التفسيرات الّتي أقلّ ما يقال فيها: إنّها لا تستند الى منطقٍ سليم ولا يؤيّدها الواقع، ولا يقبلها الباحث المنصف.

إنّ المؤلّف ينتقل بعد ذلك الى الحديث عن أشهر الفرق الشيعيّة فيقول: «كانت الفرق الشيعيّة كثيرة الأسماء، متعدّدة الاتّجاهات، متباينة العقائد، واختلفت مذاهبها، وتباعدت مشاربها، فبعضها التزم جانب القصد والاعتدال، وبعضها الآخر جنح الى الغلوّ والضلال»[2].

ثمّ يتطرّق الى السبئيّة (نسبةً الى عبد الله بن سبأ) ثمّ يتحدّث عن التوّابين، ثمّ عن الكيسانيّة أو المختاريّة، ثم عن المغيريّة، ومع أنّ التحدّث عن التوّابين هنا ليس له ما يبرّره منهجيّاً أو منطقيّاً، فلعلّ من المفارقات الغريبة أنّه يذكر السبئيّة ويرميها بالغلوّ والقول بالحلول، ثمّ يعدّها من فرق الشيعة متابعاً في ذلك لما يردّده كتاب الفرق من قبله. ووجه المفارقة أنّ الكتاب -وهو في طبعته السابعة- يفترض في المؤلّف أن يكون قد تابع آخر الدراسات التي تظهر في عالم الفرق والمذاهب لكنّه يجهل أو يتجاهل أنّ هناك دراساتٍ علميّة رصينة كشفت عن أكذوبة المدعوّ ابن سبأ قام بها العلاّمة السيّد مرتضى العسكريّ[3] وأثبت فيها: أنّ تلك الشخصيّة خرافيّة لا وجود لها أصلاً ولكنّ الوضّاعين نسجوا الكثير حولها وأعطوها دوراً خطيراً في الفكر الشيعيّ والعقيدة

← النوبة» راجع معجم البلدان للحمويّ ٥: ٣٠٩ طبعة دار إحياء التراث العربيّ / بيروت ١٩٧٩ م.

(١) الإرشاد للشيخ المفيد

(٢) اسلام بلا مذاهب: ١٥٥.

(٣) عبد الله بن سبأ للسيّد العسكريّ، وراجع حركات الشيعة المتطرّفين للدكتور جابر محمد عبد العال: ١٩ وقد نقل عن باحثين: أنّ المتأخّرين اختلقوا هذه الشخصية.

الشيعية،وفي مزاعمهم الباطلة أنّ هذه الشخصيّة اليهوديّة هي التي روّجت لفكرة الوصيّة والرجعة، فتأمّل.

انتقل المؤلّف بعد ذلك الى الحديث عن الشيعة الإماميّة،بعد أن أفرد عنواناً مستقلاً لذلك،فقال: وهؤلاء هم جمهور الشيعة الذين يعيشون بيننا هذه الأيّام وتربطهم بنا ـ نحن السنّة ـ روابط التسامح والسعي الى تقريب المذاهب؛لأنّ جوهر الدين واحد، ولبّه أصيل لا يسمح بالتباعد. ثمّ ذكر أماكن وجودهم وانتشارهم في جمهورية إيران الإسلامية والعراق ولبنان والهند وأفغانستان وغيرها، ثمّ تحدّث عن عقائدهم، ولكنّه قال:إنّ الإماميّة فرق متعدّدة.

ثمّ قال:وأشهر هذه الفرق الاثنا عشريّة، وهم الشيعة الآن، والجعفريّة، ثمّ قال: فعندما يطلق القول بالشيعة فهم الذين يتّجه القصد اليهم. وهؤلاء سُمّوا اثني عشريّة؛لأنّهم يؤمنون باثني عشر إماماً متتابعين أوّلهم الامام عليّ (عليه السلام) وآخرهم الإمام المنتظر. ثمّ قال: وهذه الفرق أبعد الفرق عن الاتّصاف بالغلوّ، ولكنّه عاد واستثنى قائلاً: إلاّ في حالاتٍ معيّنةٍ ـ كذا ـ !

ثمّ قال:والاثنا عشريّة في حقيقة أمرها وروح عقيدتها ـ كذا ـ بعيدة عمّا تورّطت فيه فرق شيعيّة كثيرة، فهم يبرأون من المقالات الّتي جاءت على لسان بعض الفرق[1] ويعدّونها كفراً وضلالاً،وهم كما يقول الشيخ كاشف الغطاء أحد شيوخهم المحدثين: ليس دينهم إلاّ التوحيد المحض، وتنزيه الخالق عن كلّ مشابهةٍ للمخلوق أو ملابسةٍ له في صفة النقص والإمكان والتغيّر والحدوث، وما ينافي وجوب الوجود والقدم والأزليّة الى غير ذلك من التنزيه والتقديس وبطلان التناسخ والاتّحاد والحلول والتجسيم[2].

ثمّ قال الدكتور شكعة: والإماميّة يزيدون ركناً خامساً على أركان الإسلام،

---

(١) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة للشيخ أسد حيدر ٢: ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) إسلام بلا مذاهب: ١٧٣، وراجع أصل الشيعة / كاشف الغطاء.

وهـو: الاعتقـاد بالإمامة[١]، والإمامة عندهم منصب إلهيّ، وأنّ الله سبحانه لا يخلي الأرض من حجّةٍ على العباد نبيٍّ أو وصيٍّ ظاهرٍ مشهورٍ أو غائبٍ مستورٍ، وهم يروون الأحـاديث الكثـيرة في هذا. ويتحوّل الى الحديث عن مسائل أخرى فيقول: إنّ الإماميّة ينفردون بها، فيذكر زواج المتعة، ويشير هنا الى أنّ طائفةً من أهل السنّة يذهبون اليه، ونقل رأي الإمامية في أنّ الطلاق الثلاث بعبارةٍ واحدةٍ لا يقع إلّا طلقةً واحدةً، وأنّ الزوجة لا تحرم على زوجها بل له مراجعتها، ويشير هنا الى أنّ هذا الرأي أخـذ به علماء الشريعة من أهل السنّة. ثمّ انتقل الى مسألة التقيّة التي يأخذ بها الشيعة، وأشار أيضاً الى أنّ بعض فقهاء السنّة يقولون بها في حالة الضرورة. ثمّ يعرّج بعد ذلك فينقل عن صاحب كتاب «الشيعة والتصحيح» نعيه على القائلين بالتقية وإنكـاره لها: «إنّ الشيعة يجب أن تجعل نصب أعينها تلك القاعدة الأخلاقية التي فرضها الإسلام، وهي: أنّ المسلم لا يخادع ولا يداهن ولا يعمل إلّا بالحقّ ولا يقول إلّا الحقّ».

أقـول: إنّـه يعـرف قبـل غيره عن تأريخ الشيعـة المليء بالدماء والآلام، وبالشهادة وقرابين الفداء من أجل كلمة الحقّ ونصرة الإسلام العزيز.

والأمر المؤسف أنّ الدكتور الشكعة عن قصدٍ أو غير قصدٍ اعتمد على هذا الكتاب في مناقشة آراء الإمامية ومعتقداتهم،كما اعتمد أيضاً على ترجمةٍ غير أمينةٍ وغير دقيقةٍ لكتاب كشف الأسرار[٢] للإمام الراحل الخمينيّ (قدّس سرّه) هذا الإمام الذي بذل الغالي والنفيس من أجل عزّة الإسلام وكرامة الرسول الأعظم، ومن أجل توحيد المسلمين ضد الاستكبار العالميّ ومطامعه الخبيثة.

ثمّ يستمـرّ الشكعة بعرض عقائد الشيعة وآرائهم،فيضع عنواناً جانبياً هو:

---

(١) معالم المدرستين للسيّد العسكريّ ٢.

(٢) محاكمـة هذه التـرجمـة وبيان التحريف والتزييف المقصود الذي قام به المترجم وأعوانه، والغرض السياسيّ الذي كانوا يهدفون اليه، مجلّة التوحيد عدد ٥٥: ١٣٣.

«الغلوّ في تقديس الأئمّة» ص ١٨١،وكأنّه يريد أن يوحي أنّ الإمامية الاثني عشريّة يجنحـون الى الغلوّ، وإذنْ أين ما صرّح به والتزم بإقراره في (ص١٧٠) من كون الامامية الاثني عشرية أبعد الفرق عن الاتّصاف بالغلوّ. ثمّ ينقل عناوين من كتاب الكافي بطريقةٍ توحي بما يريد أن يقرّره من الغلوّ، ولعلّ من المناسب أن تنقل له ولغيره نصّاً من الكافي يزيّف مثل هذه المزاعم والاتّهامات: جاء في أصول الكافي: «عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: إنّ الله ـعزّ وجلّ ـختم بنبيّكم النبيّين فلا نبيّ بعده أبداً، وختم بكتابكم الكتب فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كلّ شيءٍ، وخلقكم وخلق السماوات والأرض ونبأ ما قبلكم، وفصّل ما بينكم، وخبر ما بعدكم...»[1].

وينتقل الدكتور الشكعة الى عنوان آخر يتعلّق بمسألة الإمام المهديّ المنتظر، فيضع العنوان بالصورة الآتية: «هل الإمام الثاني عشر شخصيّة حقيقيّة؟!».

ولعلّ في طرح المسألة بهذه الصيغة محاولة تشكيكيّة تنمّ عن اللاموضوعيّة في البحث،ثمّ يتطرّق أكثر فيرى أنّ المهدي المنتظر من المخترعات ـ كذا ـ، ومع أنّ أصل هذه العقيدة ثابت في كتب الصحاح والمسانيد[2] من كلّ الفرقاء المسلمين،وقد كتب كثيرون من علماء الملّة الإسلامية حول هذه المسألة، فكيف تكون شخصيّة

(١) اصول الكافي ٢: ١٠، و١: ٦٩، فقد نقل عن عدة من الاصحاب عن أبي عبد الله الصادق قوله: «كلّ شيء مردود الى الكتاب والسنه، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». دار الكتب الاسلامية / طهران / ١٣٨٨ هـ / ط ٣.

(٢) سنن أبي داود ٢: ٤٢٢ ط مصطفى الحلبي / القاهرة / ١٩٥٢، رواية عن الامام علي (عليه السلام) عن النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لو لم يبق من الدهر الّا يوم واحد لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً» ورواية اخرى عن ام سلمة «قالت: سمعت رسول الله يقول: المهدي من عترتي من ولد فاطمة» وراجع عقد الدرر في أخبار المنتظر / يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي من علماء القرن السابع / تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمود الحلو / ط ١/١٩٧٩، مطبعة عالم الفكر، وراجع اعيان الشيعة ٢: ٦٤، وما نقل عن علماء الجمهور في هذه المسألة التي تصل الى حدّ أنها من ضروريات الدين الاسلامي.

الإمام المنتظر مخترعةٌ يا رجل؟ ما هكذا تورد يا سعد الإبل.

وينتقل بعد ذلك الى مسألة زيارة القبور، ويحاول التشنيع على الشيعة فيها،مع أنّ هذه المسألة لا يخالف فيها من المسلمين إلّا الوهابيون[1]

ويستمرّ الدكتور الشكعة بوضع العناوين وصياغتها بطريقةٍ توحي بالتشنيع على المذهب،مع أنّه التزم أن يعرض العقائد كما هي دون مداخلةٍ بعيدةٍ عن الإنصاف والحقّ،ولكنّه للأسف لم يلتزم، وهكذا وضع عنواناً آخر يتعلّق بالمصحف الشريف ورأي الإمامية الاثني عشرية فيه،وكان العنوان الذي صاغه كالآتي: «تحريف المصحف» ثمّ كتب قائلاً: إنّ المتابع لفكر جمهرة الشيعة يقرأ عجباً،،الذين لم يقولوا بتحريف المصحف قالوا بإمكان حدوث ذلك.

هكذا يطلق القول دون أدنىٰ رويّةٍ أو تبصّرٍ، والعجب كلّ العجب أنّ رجلاً يدّعي العلم والتزام المنهج العلميّ، ثمّ ينحدر الى هذا المستوى الذي لا يدلّ إلّا على جهلٍ أو تجاهلٍ، فالإمامية كانوا من أصلب المدافعين عن القرآنِ الكريم وعن حفظه وصيانته، بل أنّهم يجعلون صحّة الحديث ـ أيّ حديثٍ وارد ـ متوقّفة على عرضه على كتاب الله،فإن وافقه أخذوا به،وإن خالف القرآن ضربوا به عرض الحائط[2]،وليس أبلغ من ذلك حجّةً وبرهاناً على احترامهم القرآن وتقديسهم له ورعايتهم إيّاه. ولعلّ من المناسب الإشارة هنا الى أنّ ما أودع في كتب الصحاح والمسانيد لدى الجمهور من أخبارٍ صريحةٍ[3] بوقوع نقصٍ في القرآن لم يحملنا على اتّهام القوم بالتحريف، على أنّهم يعتقدون بصحّة كلّ ما ورد في صحيحي البخاريّ ومسلم خاصّةً، ولكنّهم يتأوّلون ذلك بأنّه من قبيل «نسخ التلاوة».

---

(١) راجع الدكتور شكعة: ٤٧٦.

(٢) اصول الكافي ١: ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، وسائل الشيعة ١٨: باب ٩.من أبواب صفات القاضي أحاديث: ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١، كفاية الاصول للخراساني / ط مؤسسة أهل البيت ١٤١٩ هـ: ٤٤٤.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٤٥٦ باب في الرجم من كتاب الحدود.

أمّا علماء الإمامية[1]؛ فهم لا يرون أنّ ما ورد من أخبارٍ في كتب الحديث كلّها على درجة الصحّة والوثاقة أوّلاً، وليس في كتبهم ما هو تصريح بوقوع التحريف،بل ولا حتّى إشارة، والروايات المذكورة إنّما تتعلّق بوقوع التحريف في الفهم والتفسير وليس في النصّ القرآني[2].

أمّا ما أورده من روايةٍ عن الكافي فليس فيها ما يوحي من قريبٍ أو بعيدٍ بالتحريف إطلاقاً، وغاية ما تدلّ عليه.أنّ الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ جمع القرآن على حسب نزوله.....، وأمّا التشنيع على الكلينيّ فيما نقله في مسألة «مصحف فاطمة» فمن أعجب العجب، وممّا يحزّ في النفس أنّ باحثاً مثله ينساق وراء الأوهام والتهريج، فالرواية نفسها التي ينقلها تشير الى أنّ مصحف فاطمة ليس فيه من القرآن شيء، بل ليس فيه حرف واحد من القرآن كما هو لسان الرواية، واذا كان لفاطمة كتاب اسمه المصحف أو شهر بهذا الاسم كما شهر كتاب سيبويه بالكتاب فهل يعني هذا القول بالتحريف؟![3]. ثمّ إنّ كلمة مصحفٍ ليست من أسماء القرآن، وإنّما هي لفظة اخترعت بعد عصر الرسالة، فليتنبّه الى ذلك.

ويختم هذا الفصل أخيراً بعنوانٍ جانبيٍّ آخر جرياً على منهجه المذكور فيكتب تحت عنوان: «الإمامة كمنصبٍ إلهيٍّ قضيّة اخترعت في زمنٍ متأخّر».

ويعقّب على هذا العنوان بقوله: هذا العنوان الجانبيّ ليس من عندي،فإنّه من الوضوح بمكانٍ أنّني لم أشترك في هذا الموضوع وغيره من موضوعات المذاهب الإسلامية كطرفٍ مباشرٍ، ولكنّي استنطق الوثائق والأحداث والأشخاص... أقول: ليته فعل حقّاً. بعد هذه المقدّمة ينقل عن صاحب كتاب «الشيعة والتصحيح» ـ الّذي

---

(1) معالم المدرستين للعلامة السيد مرتضى العسكري ٢: ٣٠ وما بعدها.

(2) راجع تفصيلاً وافياً، ومناقشة علمية دقيقة للامام الراحل السيد الخوئي (قدس سره) في كتابه «البيان في تفسير القرآن» المدخل: ١٣٦ ـ ١٨١. صيانة القرآن من التحريف. ونقل اجماع الامامية عليه المطبعة العلمية ـ النجف الأشرف ـ ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ م.

(3) معالم المدرستين للعلامة العسكري ٢: ٣٢.

منحه لقب العالم المجتهد ـ أنّه يلغي مبدأ الإمامة كمنصبٍ دينيٍ سياويّ إلغاءً تاماً، ولا نعلم أنّه اذا كان من حقّ أحدٍ أن يلغي مثل هذا المبدأ...

أمّا قول الدكتور الشكعة: بأنّ هذا المبدأ اخترعه فريق من الشيعة... وأنّ هذه القضية فرّقت شمل المسلمين وبدّدت جهودهم وجعلتهم فرقاً بعد أن كانوا إخوةً.. كذا، فالواقع أنّ لا أحد من المسلمين يرى أنّ الاختلاف في منصب الرئاسة الدينية والإمامة العامّة نشأ متأخّراً أو هو أمر مخترع، بل الخلاف وقع منذ وقتٍ مبكّرٍ، وقد أشار وصرّح هو في أكثر من مناسبةٍ بذلك. ثمّ إنّ ادّعاء الإماميّة لهم عليه حجج وبراهين، وليس مبدأ الإمامة بمخترعٍ قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً...﴾[1].

(ج) عرّض الدكتور الشكعة بعد ذلك للزيديّة بصفتها من الشيعة الإماميّة، فعرّض لنشأتها التأريخيّة وأنّهم أتباع زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام ـ ثمّ قال عنهم: إنّهم أكثر تسامحاً من غيرهم من الشيعة في الإمامة، والبعد عن مهاجمة الصحابة، وأنّهم يقولون بإمامة المفضول مع وجود الأفضل..

(٣) القسم الثالث من الكتاب: وعنونه بـ«غلاة الشيعة» ووضع تحت هذا العنوان: الاساعيليّة، والدروز، والعلويّين، من صفحة (٢١٧ ـ ٣٥٣) وألحق بهذا القسم: القاديانيّة والأحمديّة من ص (٣٥٥ ـ ٣٦٩).

(الف) فعرّض أولاً للاساعيليّة وقال: إنها من الفرق التي جنحت الى الغلوّ، وهي سمّيت بذلك، لأنّها قالت بإمامة اسماعيل بن الإمام الصادق، ثمّ في ابنه محمّد، ثمّ في ولده. والفرق بينهم وبين الشيعة على ما ذكروه هو أنّ الاثني عشريّة لا تعترف بإمامة اسماعيل... وهؤلاء لم يُعرفوا كفرقةٍ سياسيّةٍ أو دينيّةٍ إلّا أواخر القرن الثالث الهجريّ.

(ب) يتعرّض بعد ذلك الى الدروز والعلويّين: فيذكر: أنّ الدروز إسماعيليّة

---

(١) البقرة: ١٢٤.

اتّسمت بطابع الباطنيّة، وأنّ نشأتهم كانت إبّان العصر الفاطميّ. وقد اختلف المؤرّخون في نسبتهم،كما اختلفوا في سبب تسميتهم: فهناك من ينسبهم الى محمّد بن اسماعيل الدرزيّ،وهو أحد الداعين الى تأليه الحاكم بأمر الله الفاطميّ،وأنّه نشر هذا المذهب في وادي التيم، وأنّـه كانت له ميول يهوديّة مجوسيّة، وهذا المعروف باسم «نشتكين الدُرزيّ» وهناك آخر اسمه «أنوشتكين» وهو: أحد قوّاد الحاكم بأمر الله. ويقال:إنّ الطائفة الموجودة اليوم تُنسب اليه وهو غير ذلك. وموطنهم في جبال لبنان وجبل العرب بسوريا وبعض قرى أنطاكية،ويكثرون في بعض مدن فلسطين المحتلّة مثل:عكّا وجبل الكرمل.

(ج) ينتقل الى الحديث عن العلويّين وفي إطار ما اصطلح عليه بالفرق الغالية، ويعترف باديء ذي بدءٍ بصعوبة البحث،لعدم كفاية المصادر، ثمّ يذكر: «أنّ القوم لم يفصحوا عن عقائدهم بسبب باطنية المذهب ـ على حدّ قوله ـ أو للغلوّ الذي مال اليه فريق منهم دون جمهرتهم».

وهنا نقول: إذا كانت جمهرتهم ليست مغاليةً فلماذا أدرجهم ضمن الفرق الغالية؟! وينتقل الدكتور الشكعة الى الحديث عن نشأتهم وينسبهم الى محمّد بن نصير النميريّ، ويقول: ومن هنا نسبوهم إليه فسمّوا نصيريّة، ومحمّد هذا ادّعى أنّه الباب للإمام الحسن العسكريّ ـ عليه السلام ـ أو الإمام الهادي ـ عليه السلام ـ ولكنّه ينفي ذلك عنهم ويرى أنّ الصحيح نسبتهم الى جبل النصيرة...

(د) ينتقل بالحديث الى القاديانيّة والأحمديّة: فيعرّف بنشأتها ويقول:

تنسب هذه الفرقة الى الميرزا غلام أحمد القاديانيّ نسبة الى بلدة قاديان إحدى مدن إقليم البنجاب. وقد أسّس عقيدته الّتي عرفت باسمه، وسجّل مذهبه رسميّاً سنة ١٩٠٠ م، وأنشأ مجلّةً تنطق باسمه،كما ألّف مجموعةً من الكتب شرح فيها أفكاره، وأشهر تلك الكتب (براهين الأحمديّة) و(أنوار الإسلام) و(حقيقة الوحي). ولعلّ من الغريب هنا جدّاً أن يلحق الدكتور الشعكة هذه الفرقة أو الحركة بالشيعة،لا لسببٍ أو نسبٍ،اللّهم إلاّ أنّ الميرزا غلام هذا ادّعى من جملة ادعاءاتٍ كثيرةٍ أنّه المهديّ

المنتظر. والأنكىٰ من ذلك تعليله وتبريره لهذا الإلحاق، إذ يقول: لأنّ أمر المهديّ المنتظر ينفرد به الشيعة دون بقيّة المسلمين ـ على حدّ زعمه طبعاً ـ ولذا يكون حسب رأيه ارتباط الميرزا غلام بالشيعة أقرب من نسبته لغيرهم من الفرق الغلاة على حدّ تعبيره.

إنّ هذا النصّ يحتاج الى أكثر من تعليقة،وهو يكشف في الواقع عن خروج الباحث عن الحياد المزعوم، وذلك لأنّ عقيدة المهديّ ليست مختصّةً بالشيعة كما توّهنا. وثانياً:أنّ الإيمان بالمهديّ المنتظر-الذي هو عقيدة إسلامية، وأمر ثابت في صحيح السنّة النبويّة المطهّرة لدى كلّ الفرقاء المسلمين-كيف يكون غلوّاً؟! وثالثاً: هل أنّ كلّ من يدّعي أنّه المهديّ المنتظر يجب أن ينسب الى التشيّع؟ وما هو الوجه في ذلك؟ وليرجع الى مدّعي المهديّة في التأريخ فسيجد أغلبهم من غير الشيعة،وعلى أيّة حالٍ فالقاديانيّة-كما نقل-ادّعت حلول المسيح بالميرزا، ثمّ ادّعت حلول الرسول محمّدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) به أيضاً. واذا كانت القاديانية تدّعي أنّ الميرزا غلام نبيّ مرسل مثل بقيّة أنبياء الله فكيف جاز نسبتهم الى الشيعة؟!

أمّا الأحمديّة:فقد أنكروا معجزات القرآن. والحركتان حرّمتا الجهاد وعطّلتا هذه الفريضة،فكان في ذلك خدمة للمستعمر الكافر.

وليعلم الدكتور المحترم:أنّ الجهاد عند الشيعة كما هو عند عامّة المسلمين وبخاصّةٍ ضدّ قوى الاستكبار لا ينقطع ولا يفتر ولا يتهاون فيه مطلقاً ومهما كانت الظروف.

(٤) **القسم الرابع:** «المعتزلة» من صفحة (٣٧٣ ـ ٣٨٢) وفيه ينتقل المؤلّف الى الحديث عن المعتزلة،فيتكلّم عن نشأتهم، وينسبهم الى واصل بن عطاء، وبسبب اختلافه مع أستاذه الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة، وذهابه الى أنّه في منزلةٍ بين المنزلتين،أي:لا هو بالمنافق ولا هو بالمؤمن. ثمّ يذكر:أنّ مدرسة الاعتزال لم تتّخذ طابعاً مستقلّاً إلّا على يد واصل وعمرو بن عبيد اللّذين اعتزلا مجلس الحسن البصري.

(٥) **القسم الخامس:** وقد خصّصه الى الحديث عن أهل السنّة. وقد وزّع الحديث هنا على ثلاثة أمورٍ هي: أهل الحديث والرأي ثمّ أئمّة أهل السنّة، ثمّ المتصوّفة، من ص ٣٨٥ ـ ٥٠٠ . وتحدّث ضمناً عن الأشاعرة والسلفيّة والوهّابيّين.

ويتحدّث هنا باسلوبٍ مختلفٍ عمّا عوّدنا عليه،فيقدّم مقدّمةً قائلاً: في الوقت الذي ظهرت فيه الأفكار الدينية المتطرّفة أو الاعتقادات المذهبية الغالية كانت هناك طائفة من المسلمين تُرجع الحكم في كلّ أمرٍ الى الكتاب العزيز والى السنّة مكتوبة في شكل أحاديث أو مأثورة في شكل أفعال ، كما كانت طائفة تقول بالرأي. وبالمناسبة أقول: لا توجد فرقة إسلامية أو مذهب إسلاميّ إلاّ ويرجع الى الكتاب أو السنّة المطهرة... وقد نقل هو ذلك عن كلّ مَن تحدّث عنهم.

(أ) وقد تحدّث عن الرأي وتطوّره، وكيف أنّ هذا النهج كان يعمل به في المدينة المنورة، ثمّ انتقل الى العراق، وكان على رأس أهل الرأي:الإمام أبو حنيفة مؤسّس المذهب الحنفيّ، وكان إذا لم يجد من الكتاب والسنّة ما يسعفه أعمل الرأي في حكمةٍ واتّزان.

وقد انتقل بعد ذلك الى الحديث عن أئمّة المدارس الفقهيّة وسمّاهم أئمّة أهل السنّة وهم:أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) والإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ)، والإمام محمّد بن إدريس الشافعيّ (ت ٢٠٤ هـ)ثم عرّض للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ).

قال الدكتور شكعة: وهكذا نجد أنّ لقب أهل السنّة أطلق أوّل ما أُطلق على الأشاعرة ومن نحا نحوهم، ثمّ اتّسعت دائرته فشملت أصحاب المذاهب والفقهاء. وقد نقل عن البغداديّ شرحاً لعقيدة أهل السنّة وعدّد أصنافهم.

(ب) الوهّابيّة: وتحدّث بعد ذلك عن الوهّابيّين، فقال: تعتبر هذه الحركة امتداداً لمذهب السلفيّين، ولكنّها سمّيت كذلك نسبة الى الشيخ محمّد عبد الوهّاب النجديّ المولود في نجد سنة ١١١٥ هـ وقد ثار هذا على ما عليه المسلمون،واستعان بنشر أفكاره وآرائه بأمير الدرعيّة محمّد بن سعود، ومع أنّ هذا النهج هو نهج ابن تيميّة وهو امتداد له،إلاّ أنّ الفرق:أنّ ابن تيميّة نشر آراءه بالكتب والرسائل، ما محمّد بن

عبد الوهّاب فقد نشر آراءه بالسيف والإرهاب بعد أن أنكر على المسلمين ما عدّه منافياً للتوحيد مثل:بناء الأضرحة،وإقامة الاحتفالات الدينية، وشرب الدخان،وإقامة الأذكار الصوفيّة.

ج) المتصوّفة: تحدّث عن نشأتهم وسبب تسميتهم،ثمّ قال:إنّهم وإن تعدّدت سبلهم وتباينت وسائلهم للوصول الى الله تعالى إلاّ أنّها جميعاً تستهدف نيل الغايات. وقد كان لبعض ذوي الرأي مآخذ على مسلكهم، وانصرافهم عن الآيات البيّنات الى الباطن والذوق والمواجيد، ولذا ثار عليهم الفقهاء.

وقد عرّض لروّاد التصوّف ومريديه من المشارقة والمغاربة،وذكر:أنّهم على صنفين: صنف من المعتدلين، وصنف رُمُوا باعتقاد الحلول والتجسيم.

ثمّ قال:إنّ أغلبهم من أهل السنّة،ونقل جملةً من آرائهم وموضوعاتهم عن دائرة المعارف الإسلامية،وانتهى الى القول: إنهم يسلكون طريق مناجاة الله ويسعون الى الفناء فيه، كذا.

٦) القسم السادس والأخير عنوانه: حرب وقتال بسبب المذاهب:

وقد عرّض عرضاً تأريخياً لأثر الاختلاف وتحوّله من الحِجاج الى العنف والقتال، وذكر ما عاناه الشيعة خاصّةً من اضطهادٍ على طول التأريخ،فقال في ص٥٠٥ : ويظلّ الشيعة عرضةً للاضطهاد في كلّ بقعةٍ من بقاع المسلمين،في العراق والحجاز ومصر وأفريقا وتركيا. قال وما تزال دماؤهم الّتي أراقها السلطان التركيّ نقطةً سوداء في التأريخ، لأنّ هذا الانتقام لم يكن له ما يبرّره سوى التعصّب. ثم نقل ما لاقاه أهل السنّة على يد الفاطميّين،إذ عُزلوا عن المناصب وتمّ حبس قاضي القضاة.

وانتهى الى القول إنّ المستعمرين دائماً يستفيدون من هذه الخلافات والفرقة فيحاولون إشعال الفتيل. ولهم عملاء يأتمرون بأمرهم،وأنّ التوحيد أمر ميسور ، والخطوة الأولى تبدأ بمحاولة التقريب.

ثانيا: الملاحظات العامّة المنهجية:

علينا أن نختم هذا العرض المكثّف لمثل هذه الدراسة المستوعبة بالملاحظات المنهجيّة،آملين من الدكتور الشكعة أن يلتفت اليها، ليسلم الكتاب والدراسة ممّا شابه ولصق به من شوائب وأوصاب. فنقول وبالله المستعان:

(١) لم يعرّض للمذاهب الإسلامية وفق منهجٍ موحّدٍ، ولم يحالفه التوفيق أحياناً لا في المعالجة ولا في أسلوب العرض، فمثلاً:

الف: عندما يعرّض للشيعة يُدخل فيها ما ليس منها، كما في إلحاقه القاديانية -مثلاً- بالتشيّع،لا لسببٍ أو نسبٍ،اللّهمّ إلاّ أنّ زعيمهم ادّعى أنّه المهديّ المنتظر،في حين ينقل آراءهم ويصرّح بأنّها أقرب الى أهل السنّة.

ب: عندما يعرّض للشيعة يورد من العناوين الفرعيّة بما يوحي بالتشهير، فهناك انتقائية في العناوين تتلائم مع ما ينوي الباحث إلصاقه بهم، وما يهدف اليه من غرض. وكان يقتضيه المنطق أن يعرّض لنفس المسائل عند كلّ مذهبٍ ليتبيّن الوجه فيها وتجري الموازنة بينها، ولكنّه للأسف لم يفعل ذلك.

ج: بان تحيّزه للمذهب السنّي بوضوحٍ حين عرض له مذهباً فقهيّاً،وحين نفى عنه بوجهٍ مطلق ظاهرة الغلوّ، وهي ظاهرة برزت في أكثر المذاهب الإسلامية. ويلزم في الواقع دراسة هذه الظاهرة بصورةٍ مستقلّةٍ للكشف عن دوافعها وأهدافها.

(٢) لم يلتزم الأمانة العلميّة، ولم يلتزم الموضوعيّة في البحث، ويتّضح ذلك كما يأتي:

الف: لا يرجع الى المصادر الأُصليّة والمعتمدة لدى المذاهب بالأخصّ عندما يتعلّق الحديث بالشيعة الإمامية. وهذه النقطة على غايةٍ من الخطورة والأهمّيّة، لأنّ الباحث العلميّ لابدّ له من الرجوع الى المصادر المعتمدة،كما لا ينبغي أن يغفل عن الدراسات الحديثة التي تظهر بالنسبة الى المذاهب الإسلامية. وكان من الضروريّ أن

يرصد مثل هذه الدراسات ويفيد منها:كالدراسة الّتي قدّمها العلّامة السيّد مرتضىٰ العسكريّ مثلاً.

ب: لم يلتـزم الدقّة في النقل، ولم يتحرَّ بنفسه الرأي من مصدره الأصيل، فعندما نقل عن تحرير الوسيلة للإمام الراحل الخمينيّ (ره) لم يكن نقله أميناً ولا دقيقاً، وعندما أراد أن ينقل عن كتاب كشف الأسرار للإمام الخمينيّ رجع الى نسخةٍ مترجمةٍ ترجمةً محرّفةً وغير دقيقةٍ، ولو رجع هو بنفسه لنأىٰ بنفسه عن الاتّهام والتقوّل والتخرّص، ففي الكتاب الأصليّ «كشف الأسرار» نجد أنّ النصّ الذي نقله الدكتور عن الترجمة في صفحة ١٦٤ ، وفي هذا النصّ يحيل الإمامُ القارئَ الى ما تقدّم من بحثٍ في المسألة وقد وجدته في صفحة ١٤١ وما بعدها، ولو رجع إليها الباحث لبان له الخطأ الذي ارتكبه في الاتّهام، على أنّ هناك مسألةً مهمّة نريد أن نلفت نظره ونظر القارئ اليهـا، وهي: أنّ الإمامية الاثني عشريّة لا يرون النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) مجتهداً،أي:يقول برأيه أو يفعل برأيه، وإنّما يرونه دائماً لا ينطق عن الهوىٰ كما نصّ القرآن. وعليه فاذا ما نسب اليه فعل أو قول فإنّما هو يقوله أو يفعله بوحي الله تعالى، بناءً على المبنىٰ الذي يعتمدونه،وهو: أنّه ليس هناك حالة نُطقٍ للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إلّا وهو ينقل عن الوحي.

أمّا مسألة خشية النبيّ أو خوفه من التصريح باسم الإمام عليّ ورسمه فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾(١) وهذا ما ذكره الإمام الخمينيّ بعد صفحةٍ واحدةٍ من النصّ المنقول عنه. وأقول أيضاً: إنّ مسألة خشية النبيّ لها مؤيّد من القرآن في مناسبةٍ وموردٍ آخر، وذلك في قضية إعلام الله تعالى للنبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأنّ مولاه زيد سيطلّق زوجته زينب بنت جحشٍ، وأنّ عليه أن يتزوّجها هو، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾(٢).

---

(١) المائدة: ٦٧. (٢) الأحزاب: ٣٧.

ج: يذكر فِرَقاً لا ترتبط بالتشيّع لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ، وإنّما حاولت السياسة أن تلحقها بهم في محاولةٍ لتشويه عنوان التشيّع بما تلصقه به من أمر الغلوّ والغلاة، مع أنّ التشيّع وأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كان لهم أصلب المواقف في التصدّي[1] للغلاة ومجابهتهم وكشف ألاعيبهم.

ثمّ هو لا يكتفي بذلك بل يلحق بالتشيّع فرقاً لا توجد إلاّ في مخيلة بعض المؤرّخين كالسبئيّة مثلاً.

د: عندما يعرّض للإماميّة الاثني عشريّة يصرّح بأنّهم معتدلون على حدّ تعبيره، ثمّ لا يلبث أن يتّهمهم بالغلوّ أو الاعتقاد بأمورٍ ليس لها أساس في المذهب، كما في اتّهامه بتحريف المصحف.

هذا ما أردنا ذكره اختصاراً، ويمكن للقارئ أن يكتشفه بوضوحٍ في كتاب الدكتور الشكعة.

ولا يسعنا أخيراً إلاّ أن نثمّن للباحث جهده الشاقّ، وعمله الكبير وقصده النبيل في محاولة التقريب.

والحمد لله ربّ العالمين



(١) الامام الصادق والمذاهب الاربعة لأسد حيدر ٢: ٢٢٤ وما بعدها.

رسالة الشعر

الدكتور الشيخ أحمد الوائلي - العراق -

لغدٍ سخيِّ الفتح ما نتجمّعُ   ومدىً كريمِ العيش ما نتوقّعُ
يا «مهرجانَ الشّعر» عبئُك مجهدٌ   فإذا نهضتَ به فإنّك أروعُ
إنّا نريدك والأماني جُسِّدت   بكَ رائداً يبني وفكراً يُبدِعُ
أنا إنْ شدى بكَ مزهري فلأنّـ   ـك اللحنُ المحبّبُ، والنّشيدُ الأروعُ
ولأنّ أهدافاً تُوحّد أو دماً   غمرَ العروقَ قرابةٌ لا تُقطعُ
بالأمسِ والحقدُ اللّئيمُ يَسومُنا   فيجفُّ في يَده الأغضُّ الأينعُ
فابعثْ بروحٍ منك في تلعاتنا   لترفَّ مجدبةٌ، ويُورقَ بلقعُ
لسنا بمعهودٍ على أبعادِنا   يَبسٌ، فدنيانا الربيعُ المُمْرِعُ
أيُّ الكرائمِ ليس في أعناقِها   ممّا نسجناهُ العقودُ اللُّمّعُ
أم أيُّ وضّاءٍ وليسَ بجذره   قبسٌ لنا يَجلو الظّلامَ مشعشعُ
سُدْنا فما سادَ الشّعوبَ حضارةً   أسمى، ولا خُلُق أعفُّ وأورعُ
قُدنا الفتوحَ فما تشكّى وَطْأنا   فكرٌ، ولا دينٌ، ولا مَن يتبعُ
حتّى الرّقيقُ تواضعت أحسابُنا   كَرماً، فَأولَيناهُ مالا يَطمعُ
عفواً إذا جَمحَ الخيالُ فَلَمْ أجىءْ   للأمس أمري الضّرعَ أو أسترضعُ

لكنّها صورٌ جلوتُ ليُرسَمَ الفجـ ـرُ المشـرّفُ والأصيلُ المُفجِعُ
وليستبينَ الشّعرُ أيُّ رسالةٍ يُدعىٰ لها؟ وبأيِّ أمرٍ يَصدعُ؟
يُدعىٰ إلى وطنٍ يُشظّي خصمُه أوصالَه بيد الهُباةِ، وَيقْطعُ
والمبتلى ببنيهِ في نزواتِها تُعطيه مزرعةً لمن لا يَزرعُ
يُدعى ليُهدَم ما بنوه حواجزاً ويلمُّ ما قد مزّقوه وزّعوا

* * *

يا «مهرجانَ الشّعرِ» حَسبُ جراحنا أنَّ الهوى مِمّا تُعتّق يكسرعُ
ولقد نغصُّ لما نقولُ بأنّها يلهو بها الآسي،وَيسخَرُ مبضِعُ
غَنّىٰ بها نفرٌ فألّم حزنَنا إنَّ التّغنّي بالجراحِ تَنطّعُ
ولَشدُّ ما يُؤذي الكرامةَ أن نَرى صوتَ المساومِ بالكرامةِ يُرفَعُ
هذي رحابُ القدسِ منذُ ترنّحت صرعىٰ إلى زعقاتِنا تتسمّعُ
تصحو على نَوءٍ فتتلعُ جيدَها وتراهُ من خُدعِ السَّحاب فتُهطِعُ
عشرون كفّاً حرةً ما أوقفت مهوىٰ يدٍ مغلولةٍ إذ تَصفعُ
الشّوطُ تغرقُهُ السّروجُ وإنّه دونَ السّروجِ لفارسٍ يتطلّعُ
كنا نهبُّ على الزعيقِ،ومذ طغى صرنا ننامُ على الزّعيقِ،ونهجعُ
فأثِر منوّمةَ الجراحِ وقُلْ لها: ثوري، فَمَن مثلُ الجراحِ[أيَلْعلَعُ؟]
لا تشتمنَّ الخطبَ أو تبكي له فالخطبُ ليس بمثلِ ذلك يُدفَعُ
فلقد شتمنا الرِّزءَ حتّى أُتخِمت آذانُه ، والرزءُ باقٍ مُزْمِعُ
لكن تصدَّ له فإن أخضعتَه تحيا،وإن خفتَ المماتَ ستَخْضَعُ
فالمجدُ يحتقرُ الجبانَ لأنّه شَرِبَ الصّدى،وعلى يديهِ المَنبعُ

* * *

قالوا بأنّ الشّعرَ لهوٌ مُرفّهٍ وسبيلُ مُرتزقٍ به يَتذرّعُ
وإذا تسامينا به فهو الصّدى للنفسِ، يَلبسُ ما تُريدُ ويَخلَعُ

إن تطرب الأرواحُ فهـو غنـاؤهـا　　　وإذا شجـاهـا الحُـزنُ فهـو الأدمـعُ
فذروهُ حيثُ يعـيشُ غِرِّيداً على　　　فَنَـنٍ، ومُـلتـاعـاً يئِـنُّ فَيوجِـعُ
لا تطلبـوا منـه، فما هو بالّـذي　　　يبـني ويهـدمُ، أو يَضـرُّ وينـفـعُ
أكـبرتُ دورَ الـشِّـعـر عمّا صوَّروا　　　وعـرفتُ رُزءَ الفكـرِ في مَن لم يَعُوا
فالشِّعـرُ أجْـجَ ألفَ نارٍ وانـبرىٰ　　　يلوي أُنـوفَ الـظالمـينَ ويجـدعُ
لو شاءَ صاغَ النَّجمَ عقـداً ناصعـاً　　　يزهـو بـه عنـقٌ أرقّ وأنـصـعُ
أو شاءَ ردَّ الـرَّمـلَ من نفحـاتِـه　　　خضِـلًا بأنفـاسِ الشـذىٰ يتضوَّعُ
أو شاءَ ردَّ الـلَّيلَ في أسـمارِه　　　واحـاتِ نورٍ تستـشـفُّ وتـلمـعُ
أو شاءَ قادمن الـشُّـعـوب كتـائبـاً　　　يعـنـو لها من كلِّ أُفـقٍ مَطلعُ
أنـا لا أُريدُ «الشِّعـرَ» إن جدَّت بنـا　　　نُوبٌ، يُخلِّي ما عنـاهُ ويقـبـعُ
أو أن يوشِّي الكأسَ في سمر الهوى　　　لِيُضـاءَ ليلُ المـترَّفـينِ فَيسـطعُ
أو أن يُبـاعَ فيشـتري إكـليلَه　　　تاجٌ من المـدحِ الكـذوبِ مُرصَّـعُ
لكن أُريدُ «الشعـرَ» وهـو بدربِنـا　　　مجدٌ، وسـيفٌ في الـكـفـاحِ، وأدرعُ

* * *

بغدادُ يا زهـوَ الـرَّبيعِ على الـرُّبى　　　بالـعـطرِ تَعبـقُ والـسَّنـا تتلفَّـعُ
يا ألـفَ ليلة ما تزالُ طيوفُـهـا　　　سَمَـراً على شطآن دِجـلَـةَ يمـتـعُ
يا لحنَ (مـعـبـد) والـقـيانُ عيونُها　　　وَصْـلٌ كما شاءَ الهـوى وَتمـنُّـعُ

* * *

بغـدادُ يومُـكِ لا يزالُ كأمـسـهِ　　　صورٌ على طرفَي نقـيضٍ تُجمـعُ
يطغـى الـنَّعيمُ بجـانبٍ وبجـانبٍ　　　يطغَـى الـشَّـقـا فمـرفَّـه ومضيَّعُ
في القصـرِ أُغنية على شفـةِ الهـوى　　　والكـوخُ دمـعٌ في المحـاجـرِ يلذعُ
ومـن الـطَّوى جنـبَ البيادر صُرَّعٌ　　　وبـجـنـبِ زقِ أبي نؤاسٍ صُرَّعُ

ويَد تُكبَّلُ وهي مما يُفتدىٰ ... ويدٌ تُقبَّلُ وهي مما يُقطعُ
وبراءةٌ بيد الطُّغاةِ مُهانةٌ ... ودناءَةٌ بيدِ المبرِّر تُصنعُ
ويُصانُ ذاك لأنَّه من معشرٍ ... ويُضامُ ذاك ، لأنَّه لا يَركعُ
كَبُرت مفارقةٌ يمثِّلُ دورَها ... باسِم العروبةِ ، والعروبةُ أرفعُ
فتبيَّني هذي المهازلَ واحذري ... من مثلِها ، فوراءَ ذلك إصبعُ
واستلهمي روحَ الوفودِ فإنَّها ... شَمْلٌ يُلمُّ ، وأُسرة تتجمَّعُ
وترسَّمي الرَّكبَ المُغِذَّ ولاتَني ... فالرَّكبُ أتفهُ ما به من يظلعُ
وإذا لمحتِ على طريقِك عتمةً ... وستلمحين لأنَّ دربَكِ أسفعُ
شدِّي وهزِّي اللَّيلَ في جبروتِه ... وبعهدتي أنَّ الكواكبَ تَطلعُ

* * *

يا «مهرجانَ الشعرِ» مَرَّ بأُفقنا ... وَهجٌ ، يَفُحُّ من السمومِ ويَفزعُ
بالحقدِ تُسقىٰ ما علمت جذورُه ... وبثوب إنسانيةٍ يتبرقعُ
يمشي إلى الهدفِ الخدوعِ ولو على ... بِرَكِ الدِّما وغليلهُ لا يَنقعُ
أغرى الخطايا بالنعوتِ رفيعة ... ومشى على القيَمِ الكريمةِ يَقذعُ
فالله وهمٌ! والفضيلةُ كلُّها ... ترفٌ! وما رسمت وما تستتبعُ
ما الفردُ إلا مِعدةٌ وغريزة! ... وسواهما أُكذوبةٌ وتصنُّعُ!
ومشى بمعصوبِ العيونِ يقودُه ... يبكي إذا أوحىٰ له ويرجِّعُ
سوَّاه من دَنسٍ فهاتَ عنده ... فِطَرٌ سلبياتٌ ، ولُوثٌ مَنزعُ
وأَسفَّ فاحتضنَ المسوخَ يربُّها ... حتَّى تعملقَ في ذراهُ الضِّفدعُ
حتَّى إذا الطُّغيانُ طاحَ بأهلِه ... وكبا بهِ بَغيٌ وأوشكَ يصرعُ
ألقىٰ لنا صُوراً تعدَّد نعتُها ... لكنَّها تنمىٰ إليهِ وترجعُ
فانهدْ له بالفكرِ يخضد جذرَه ... فالفكرُ ليس بغيرِ فكرٍ يقرَعُ
وأغِثْ جياعَ عقيدةٍ فَهُمُ إلى ... فكرٍ يُسدِّد من طَعامٍ أجوعُ

قُدهُم إلى نبعِ السَّماءِ نِطافُه   عَذبٌ، وسائغُ وردهِ لا يُمنعُ

واسلك بهم دَرباً أضاءَ محمّدٌ   أبعادَه، وجلاهُ فهو المِهيَعُ

وأنا الضّمينُ بأنّه سيُعيدهم   ألَقاً يَمُتُّ إلى السُّموِّ وينزعُ

وسيعرفون بأنَّ ما شرعَ السَّما   يبني الكريم الرَّغد، لا ما شرَّعوا

* * *

يا «مهرجانَ الشِّعر» إنَّ ثمالةً   من كأسِ غيرِكَ عافَها المترفِّعُ

ما آمنت بكَ غيرَ أنَّ ظروفَها   تُملي ولاءً بالرِّياءِ يُقنَّعُ

ولجت حِماك وفي الرؤوس مُخطَّطٌ   وأُعيذُ قومي مَن لَظاهُ مُروَّعُ

وهي الّتي إن أوترت أقواسَها   في غفلةٍ، فأنا وأنتَ المَصرعُ

فتوقَّ أرقُمَها فلستَ بواجدٍ   صِلّاً على طولِ المدى لا يلسعُ

لا تطربنَّ لطبلِها، فطبولُها   كانت لغيرِك قبلَ ذلك تُقرعُ

ما زلتُ أعرف في يديها من دمي   عَلَقاً، وهل تنسى ضَناها المُرضِعُ؟

أيّامَ نقتسمُ اللَّظى وصدورُنا   تُضرى، فيمنحُها الوسامَ المدفعُ

ودماؤنا امتزجت سواءً فلم تكن   فِرَقاً يصنِّفُها الهوى وينوِّعُ

وتعانقت فوقَ الحرابِ أضالعٌ   منّا، فما مِيزَتْ هنالك أضلُعُ

حتّى إذا أرسى السَّفينُ وعافه   نوءٌ، زحمنا منكبيه زعزعُ

عدنا وبعضٌ للسفينِ حبالُه   والبعضُ حصّته السَّفينةُ أجمعُ

ومشت تُصنِّفنا يدٌ مسمومةٌ   مُتسنِّنٌ هذا وذا متشيّعُ

يا قاصدي قتلَ الأخوَّةِ غِيلةً   مُلّوا الشِّباكَ فطيرُنا لا يُخدعُ

غَرَسَ الإخاءَ كتابُنا ونبيُّنا   فامتدَّ واشتبكت عليه الأذرعُ

* * *

تقرير حول المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

الأمانة العامة للمجمع العالمي

إنّ لقضيّة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة خلفيّةً تمتدّ الى زهاء خمسين عاماً. بيدَ أنّ فكـرة الوحدة بين المسلمين كانت موجودةً منذ عصر صدر الإسلام. ولقد جدّدها ودعا اليها وبلّغ لها في القرن الأخير مصلحون من دعاة الوحدة أمثال السيّد جمال الدين الحسينيّ الأسد آباديّ (المعرف بالأفغانيّ) والشيخ محمّد عبده وأتباعهما، وكذلك مصلحون من شبه القارة الهنديّة، ومن المؤكّد فإنّ أفكار هؤلاء جميعاً أفضت إلى تأسيس (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية) أخيراً.

وهـذه الدار قد تأسّست من قبل عددٍ من علماء الشيعة والسنّة، وبتخطيط الامين العام لدار التقريب ومساعيه، وذلك بعد سنين من إعداد المقدمات اللازمة التي أدّت الى الاعلان عن تأسيسها بالقاهرة رسميّاً سنة ١٣٦٥ هـ الموافق ١٩٤٦ م. وقد ثُبّت للدار نظام داخليّ اطّلع عليه عدد من العلماء في أقطارٍ مختلفةٍ من العالم الإسلاميّ.

كان المؤسّسـون والأعضـاء الأُوَل لدار التقـريب عدداً من علماء الشيعـة ومراجعها، أمثال المرحوم آية الله الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والمرحوم العلّامة السيّد هبـة الدين الشهرستانيّ، والمرحوم العلّامة السيّد عبد الحسين شرف الدين العـامليّ، والمرحوم العلّامة الشيخ محمّد جواد مغنية، وعدداً من علماء السنّة أمثال المرحوم الشيخ عبد المجيد سليم «شيخ الجامع الأزهر سابقاً» والمرحوم الشيخ محمود شلتوت «الشيخ الآخر للأزهر سابقاً» والشيخ محمّد محمّد المدنيّ، والشيخ عبد العزيز عيسى «القائم بإدارة المجلّة ولا زال حيّاً بحمد الله» والشيخ محمّد الغزاليّ، وسائر

العلماء المعروفين في مصر واليمن والهند. ويمكن ملاحظة نتاجات هؤلاء العلماء في أعداد مجلّة رسالة الإسلام.

وكان ذلك المشروع الرائع أملاً يراود كبار العلماء في العقود الماضية، ومن هؤلاء العلماء عدد من مراجع التقليد بينهم: الأستاذ المرحوم آية الله العظمى السيّد حسين البروجرديّ «قدّه» الّذي ما فتىء يدعم التقريب، ويهتمّ بتوطيده وتعزيزه، ولقد كان دائماً يمجّد بدار التقريب وذلك في مجلس درسه، وفي جلساته الخصوصيّة، قال مرّةً في درسه: «الآن تسير قضيّة التقريب قُدماً، ونحن نشكر ا لله إن كانت لنا فيه مساهمة». وكانت علاقة الامين العام لدار التقريب وطيدةً جدّاً بالسيّد البروجرديّ رحمه الله وكان يمدّ الدار مادّياً. ونُقل بالتواتر أنّه كان يؤكّد ـ وهو في لحظات الاحتضار ـ أن يذهب الامين العام الى القاهرة ويواصل العمل في قضيّة التقريب.

من النتائج الملموسة لذلك المركز الاسلامي: الفتوى التأريخيّة للشيخ محمود شلتوت القاضية بجواز الرجوع الى مذهب أهل البيت (عليهم السلام) في المسائل الفقهيّة، وكذلك طبع كتاب «المختصر النافع» وهوكتاب فقهيّ موجز للمحقّق الأوّل، حيث طبعته وزارة الأوقاف المصريّة مع مقدّمةٍ للشيخ حسن الباقوريّ وزير الأوقاف آنذاك، وأيضاً نشر «رسالة حديث الثقلين» الّتي كانت قد أُعدّت من قبل أحد علماء قم، مضافاً إلى طبعٍ منقّحٍ لتفسير «مجمع البيان» تأليف: أمين الإسلام الطبرسيّ.

ومن النتائج الأخرى: تعرّف علماء أهل السنّة ومفتو مصر على فقه الشيعة، واختيار بعض الفتاوى الشيعيّة الخاصّة في قانون الأحوال الشخصيّة المصريّ، ونتائج وفوائد أخرى كثيرة.

لقد بات من الواضح أنّ مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية وتوحيد صفوف المسلمين من الآمال الّتي كان يتطلّع اليها جميع المصلحين الّذين ظهروا في العالم الإسلاميّ، وقد بذل العلماء والمفكّرون والقادة لحدّ الآن جهوداً كبيرةً في هذا السبيل.

والآن في ظلّ نظام الجمهوريّة الاسلامية، الّذي صبّ نشاطاته على محور وحدة

العالم الإسلاميّ منذ بداية وجوده، حيث كان فقيد الإسلام-قائد الثورة الإسلامية الإمام الخمينيّ «قدّس سرّه» يؤكّد على هذا الأمر، وقد كانت لتلك الجهود آثار طيّبة وثمار نافعة.

وقد واصل خلفه الصالح-وليّ أمر المسلمين-سماحة آية الله السيّد عليّ الخامنئيّ «حفظه الله» السير على هذا النهج،فأمر بتأسيس «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلامية». هذا وقد صادق سماحته على النظام الداخليّ للمجمع والذي جاء فيه: إنّ المجمع له مجلس أعلىٰ وأمين عامّ يعيّنهم القائد من بين العلماء في أنحاء العالم الإسلاميّ، وقد عيّنهم بالفعل.

ومن الجدير بالذكر أنّ لمجمع التقريب مجمعاً عامّاً يعيّن أعضاءه المجلس الأعلىٰ من مختلف المذاهب الإسلامية المعروفة،ومن جميع أقطار العالم الإسلاميّ.

وقد بدأ المجلس الأعلىٰ عمله في هذا الشأن،فقام بتعيين الشروط الّتي لابدّ أن تتوفّر في أعضاء المجمع العامّ، كما وافق على تشكيل لجنةٍ خاصّةٍ لتعيين الأعضاء، وقد شكّلت هذه اللجنة وبدأت عملها للتعرّف على هؤلاء من بين أسماءٍ كثيرةٍ وصلت الى الأمانة العامّة لمجمع التقريب والشروط اللازمة هي:أن يكونوا من الزعماء والمفكّرين،أو العلماء الّذين يمتازون بسمعةٍ طيّبةٍ وسابقةٍ حسنةٍ من الّذين يؤمنون بفكرة التقريب بين المذاهب، وليس لهم علاقة مشبوهة بالقوى الاستكباريّة، وسيكون الاختيار متناسباً مع سعة انتشار المذاهب والمناطق الإسلامية،وبعد مصادقة المجلس الاعلى على ذلك.

وقد جاء في النظام الأساسيّ لمجمع التقريب تشكيل لجانٍ علميّةٍ من بين علماء مختلف المذاهب، للقيام بالبحوث والدراسات العلمية في نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بين المذاهب، وبذل المساعي لحلّ المشكلات الفقهيّة والكلاميّة والعرفانيّة، وللتنسيق بين النظام الحوزويّ والنظام الجامعيّ، ولدراسة المذاهب الإسلامية على نطاقٍ واسعٍ.

وقد تمّ ـ بحمد الله ـ تأسيس مركزٍ في مدينة«قم»قام بدراسة المسائل المهمّة المختلف فيها بين المذاهب في الفقه والأصول والكلام المقارن، مع المحافظة على الحياد

التـام، وينتـظر إضافة قسم الدراسات العرفانية وطرق السلوك الأخلاقيّ، وذلك لشيوع هذه الطرق بين عامّة المسلمين، لمعرفة الفوارق والقواسم فيما بينها، وستنشر نتيجة أعمال هذا المركز في مجلّة «رسالة التقريب» إن شاء الله.

وكـان ممّا قرّره المجلس الأعلى هو: أن تكون المذاهب الاسلامية الّتي يقيم المجمع علاقاتٍ معها ـ والتي سينتخب أعضاء المجلس العامّ من بينها ـ وهي في الوقت الحاضر سبعة مذاهب: المذاهب الاربعة المعروفة مع الإماميّة والزيديّة والأباضيّة. وأمّا باقي المذاهب فلابدّ أن تدرس ليعرف حقيقتها، ومن ثمّ تحديد الموقف منها.

ومن المشـاريع المهمّـة لمجمع التقـريب: تأسيس جامعةٍ لدراسة المذاهب الإسلامية، والّتي كان قد اقترحها على المجمع سماحة السيّد الخامنئيّ قائد الثورة الإسلامية، وأصرّ عليها أيضاً سماحة الشيخ الرفسنجانيّ رئيس الجمهورية، وقد تمّ تدوين نظامها الداخليّ وصودق عليه من قبل المجلس الأعلى ووافقت وزارة التعليم العـالي على تأسيسهـا، وستفتتـح هذه الجامعة باسم « جامعة المذاهب الاسلامية» ـ بإذن الله تعالى ـ في العام الدراسيّ المقبل، وهذه الجامعة تضمّ ثلاث كلّياتٍ، وهي:

١ـ كلّيّة فقه المذاهب الإسلامية.
٢ـ كلّيّة الكلام والعرفان.
٣ـ كلّيّة علوم القرآن والحديث.

وسندعو العلماء والأساتذة من نفس المذاهب، للدراسة والتدريس في هذه الجامعة.

وأمّا بالنسبة الى «مجلّة رسالة التقريب»، فها هو العدد الأوّل نقدّمه بين يدي القرّاء الأعزّاء، وقد طلب من الباحثين إرسال نماذجَ من بحوثهم في المجالات المختلفة، نأمل أن يوافونا بالمزيد من البحوث والمقالات، وقد وصلنا لحدّ الآن عدد كبير منها.

هذا، ومن أجـل الكشف عن الجهـود العـظيمة الّتي بذلها الماضون ولتقويم خدماتهم الجليلة، ليكونوا لنا أسوةً في هذا الطريق المبارك قام المجمع بنشر دورةٍ كاملةٍ

من مجلّة «رسالة الإسلام» الّتي كانت تصدرها دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، وطبعها طبعةً جديدةً في خمسة عشر مجلّداً حاويةً لستّين عدداً بأكملها. وقد أهديناها الى العديد من العلماء والباحثين، وسنُرسل الى آخرين، رجاءَ أن يوافونا ويزوّدونا ببحوثهم لتنشر في مجلّتنا «رسالة التقريب».

وعندنا إضافةً الى المجلس الأعلى مجلس الشؤون الدوليّة الّذي يسعى بدوره لدراسة الأحداث والوقائع والمشكلات بين أتباع المذاهب في العالم الإسلامي، وبذل الجهود لحلّها أو الحدّ من مضاعفاتها.

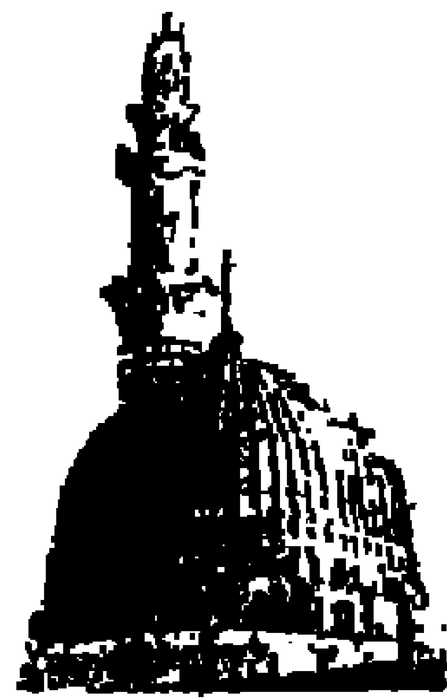
ولدينا أيضاً مجلس الشؤون الداخلية الّذي يعمل لإيجاد العلاقة بين أتباع المذاهب الإسلامية في داخل إيران، وفيه مندوبون من الأقطار الّتي يتوطّنها أتباع المذاهب. وعندنا مركز لجمع المعلومات حول المذاهب الإسلامية، ومراكز البحث والتحقيق والجمعيّات والمنظّمات، وكذلك التعرّف على الشخصيّات الإسلامية البارزة وقادة المسلمين في أرجاء العالم، واستطلاع مستوى الأوضاع الاجتماعية والسياسية للدول الإسلامية وللجاليات الإسلامية، ثمّ إنّ مصدر هذه المعلومات ما يصلنا دائماً من وزارة الخارجيّة وسائر الوزارات والمؤسّسات الأخرى والمنظّمات الإسلامية، وأيضاً الصحف والمجلّات والنشرات الداخلية والخارجية. وسيجهّز هذا المركز بجهاز الكمبيوتر في القريب العاجل إن شاء الله تعالى، وسيقوم هذا المركز بدورٍ فعّالٍ لحلّ الكثير من المشكلات، ويكون نعم العون لمراكز التحقيق عندنا.

وأمّا بالنسبة الى سائر أعمال المجمع ونشاطاته الأخرى فهي كالتالي:

١ ـ قد شارك الأمين العامّ وممثّلون من قبل مجمع التقريب في عددٍ من المؤتمرات مثل مؤتمر تقريب المذاهب في المغرب، وندوة التقريب الّتي انعقدت في الأردن، وندوة الحقوق في الإسلام المنعقدة في الأردن أيضاً، ومؤتمر الإمام الصادق (عليه السلام) في سوريا، ومؤتمر السلام لرجال الأديان المنعقد في السودان، وهناك مؤتمرات أخرى شاركنا فيها واتّصلنا خلالها بأعلام العلماء والقادة المسلمين، كما تمّت لقاءات صحفيّة تكلّمنا فيها عن مجمع التقريب ونشاطاته.

٢ ـ كما أنّ المجمع قد قام بعقد مؤتمراتٍ عالميّةٍ منها، ندوة التقريب العالميّة في مكّة المكرّمة ولعامين متتاليين ١٤١١ هـ ـ ١٤١٢ هـ.

ومنها الندوة الأولى التي عقدت في مكة المكرمة في السابع من ذي الحجة عام (١٤١١) الموافق ٧/١٠/٩١، والتجمع الاول للمجلس الاعلى لمجمع التقريب الذي عقـد فـي ربيع الاول من عام (١٤١٢) الموافق ٢٢/٩/٩١، والندوة الثانية التي عقدت في مكة المكرمة في الثاني والثالث من شهر ذي الحجة عام (١٤١٢) الموافق ٤ و٥ حزيران من عام ١٩٩٢، والمؤتمر العالمي الخامس للوحدة الاسلامية الذي عقد في ١٥/ ربيع الاول من العام الجاري الموافق ١٣/٩/١٩٩٢.



البوسنة الجرح النازف

قسم الدراسات - قم

إنّ جمهوريّة البوسنة والهرسك هي إحدى الجمهوريّات الستّ الّتي كانت تكوّن ما يسمّى سابقاً بـ«اتّحاد يوغسلافيا» وهي: ١ ـ صربيا : وتقع شرق يوغسلافيا . ٢ ـ كرواتيا : شمالها . ٣ ـ البوسنة والهرسك : في الوسط . ٤ ـ مقدونيا : في الجنوب ٥ ـ الجبل الأسود : في الجنوب الشرقيّ . ٦ ـ سلوفينيا : في الشمال الغربيّ .

وتتوزّع «يوغسلافيا أربعة أديانٍ وطوائف: المسيحيّة الكاثوليكيّة الكرواتيّة، والأرثودكسيّة الصربيّة، والاسلام، واليهوديّة. يتكلّم أهلها ثلاث لغاتٍ هي: السلوفينيّة والصرب كرواتية،والمقدونية. ويقول بعض المؤرّخين اليوغسلاف: إنّ هناك ما لا يقلّ عن عشرين قوميّةً منتشرة في الجمهوريّات الستّ وأقاليمها الملحقة.

أمّا جمهوريّة البوسنة والهرسك بالذات:فإنّ المسلمين فيها يشكّلون ٤٧٪ من مجموع السكان، وأمّا الصرب فنسبتهم ٣١٪،بينما لا يتجاوز الكروات ١٧٪، مع العلم أنّ عدد نفوسها يصل الى (٤/٤٥٠/٠٠٠) نسمةً، وتبلغ من المساحة (٥١١٢٩) كيلو متر مربّع.

الإسلام في يوغسلافيا:

لقد دخلها الإسلام على يد العثمانيّين أيام محمّد الفاتح في القرن الخامس عشر الميلاديّ وعرفت يوغسلافيا للمرّة الأولى في تأريخها نظاماً متقدّماً للحكم والإدارة في

العهد العثماني الّذي قسّم البلقان إدارياً الى ولاياتٍ، وسمح بحرّيّة العبادة والدخول ضمن أجهزة الإدارة والوصاية الشرعيّة على شؤون الأحوال الشخصيّة، وقد اعتنق أكثر البوسنيّين الديانة الإسلامية طواعيةً.

وكان الخطّ البوسنيّ بالحروف العربيّة، ثمّ إنّ اليوغسلافيّين غيّروها بعد ذلك، والى الآن يوجد بعض الآباء والأمّهات الكبار ممّن يعرف الخطّ العربيّ، وقد دخلت اللغة البوسنيّة بمرور الزمن حوالي سبعة آلاف كلمةً عربيّةً وتركيّةً، وفارسيّةً.

وبعد انهيار امبراطوريّة النمسا والمجر أثناء الحرب العالميّة الأولى تشكّلت لأوّل مرّةٍ حكومة مستقلّة في البوسنة لم تدم طويلاً. فقد قامت آنذاك المملكة الصربية الكرواتية الّتي رفضت الاعتراف باستقلال البوسنة، وضمّتها الى حدودها بقوّة السلاح. وأقرّ المجتمع الدولي ذلك الوضع في معاهدة فرساي سنة (١٩١٨)، الّتي قامت على أثرها مملكة يوغسلافيا.

ويبدو أنّ ما لحق بالمسلمين من ظلمٍ واضطهادٍ وحشيٍّ كان فوق طاقتهم، وأدّى ذلك الى تنصير (١٢٠) ألف مسلم في مدينة «غوسينية» وحدها، ويقال: إنّهم عادوا الى دينهم بعد ذلك باستثناء ثلاث عوائل.

وبسبب تلك الأوضاع القاسية اضطرّ ما يقارب نصف سكان البوسنة الى الهجرة لتركيا، وفي الحال الحاضر يوجد (٤) ملايين تقريباً من أصل بوسنيٍّ يقطنون تركيا.

وعندما قامت الحرب العالمية الثانية، وأدّى ذلك الى تفكيك المملكة اليوغسلافية قام الصرب والكروات باقتسام أراضي المسلمين ومدنهم، فقد استولى الكروات على (١٩) مدينة للمسلمين، واستولى الصرب على ما تبقّى من حواضر البوسنة، ومارس كلّ من الطرفين أبشع أساليب القهر والضغط لمحاولة إعادة البوسنيّين الى دين آبائهم ودمجهم ثقافيّاً وقوميّاً مع الصرب أو الكروات. وتقول المصادر التأريخية: إنّه تمّ على يد المتطرّفين (الجتنيك) تصفية ١٠٪ من المسلمين، وصلبوهم على منائر المساجد، وقد لقي أكثر من (٣٠/٠٠٠) من البوسنيّين المسلمين حتفهم.

وبعد قيام اتّحاد جمهوريّات يوغسلافيا الاشتراكيّة كان مقدّراً أن تصبح لبوسنة والهرسك ضمن الاتّحاد الجديد، لكنّ التيار الرافض للإسلام والمسلمين هو الذي غلب، وفي المؤتمر التأسيسيّ للحزب الشيوعيّ الذي عقد في سنة (١٩٤٦) وقف المفكّر المعروف «ميلوفان رجيلاس» معلناً أنّ الإسلام هنا ديانة وليس قوميّة،ثمّ أيّده الرفيق «موشي بيادة»، وهو يهوديّ بقوله: الإسلام علاقة عقائديّة، أمّا السكّان هنا فهم،إمّا صرب وإمّا كروات، وكانت تلك بداية حملةٍ أدّت الى صدور الدستور اليوغسلافيّ معترفاً بخمس قوميّاتٍ في يوغسلافيا لم يكن بينها البوسنة والهرسك.

ولم يكن ذلك موقفاً من كلّ الأديان، بل كان الموقف من الإسلام موقفاً حاقداً، فقد صدرت في عام (١٩٤٦) عدّة قراراتٍ منعت احتفالات المسلمين الدينية، بل منعت النساء المسلمات من ارتداء الحجاب والزيّ التقليديّ، ولم يشمل هذا الحضر غير المسلمين من الكاثوليك والأرثودكس أو اليهود.

وقد ذكر تقرير رسميّ للجنة المركزيّة لرابطة الشيوعيّين الصرب آنذاك:أنّ «الإسلام ظاهرة خطيرة ينبغي محاربتها»،وقد أعرب أحد ابرز القياديّين في صربيا «ميلورا دبافيتنس» أنّه «يجب إقامة جدارٍ جديدٍ لحماية الصرب من الإسلام».

وفي ذلك الحين تفاقمت المواجهة والصراع الأيدلوجيّ بين المسلمين والشيوعيّين،وبالطبع انحاز الصرب الى طرف الشيوعيّة، ولكن برغم الموقف العدائيّ الذي اتّخذه الصرب من الإسلام فإنّ المسلمين ظلّوا يدافعون عن هويّتهم الدينية وشخصيّتهم الحضاريّة، وفي سنة (١٩٦٩) بناءً على طلب المسلمين اتّخذت اللجنة المركزية قراراً بالاعتراف الكامل بقوميّة البوسنيّين المسلمين، حتّى نصّ دستور سنة (١٩٧٤) صراحةً على اعتبار البوسنة جمهورية فيدرالية كاملة لها ذات الحقوق التي تتمتّع بها باقي الجمهوريّات الاتّحادية الأُخرى.

وقد تمّ ذلك على كراهةٍ من الصرب، الذين لم يكن بمقدورهم معارضة اتّجاه الرئيس «تيتو»، وفي أيّام شيخوخته استغلّ الصرب الفرصة وبدأوا ينفذون الى المراكز الحسّاسة، فالبرغم من أنّ الصرب لا تتجاوز نسبتهم ٣٤٪ من كلّ يوغسلافيا فإنّ

٨٠٪ من الجيش هو تحت نفوذهم وهيمنتهم،خصوصاً بعد موت «تيتو» في سنة (١٩٨٠)،حيث أخذوا يخطّطون لتحقيق أحلامهم في تأسيس «صربيا الكبرى»وسعوا جادّين لطمس معالم الإسلام وآثاره، فقد قاموا بسحب الاعتراف بالحكم الذاتيّ لـ«كوسوفو»، وفي عام (١٩٨١) سحقوا تظاهرات المسلمين بالدبّابات وقتلوا المئات من الأبرياء هناك. كانت هذه حلقة ضمن سلسلة المخطّطات التوسّعية الصربية في الثمانينات، وفي مستهلّ التسعينات شرعوا بتنفيذ الحلقة الثانية تجاه البوسنة، وشعارهم الخرافيّ هو: «أين ما يوجد صربيّ فهناك صربيا».

مسلمو يوغسلافيا:

ومن الجدير بالذكر أنّ المسلمين اليوغسلافيّين-قياساً بسائر مسلمي بلدان أوربّا الشرقية-يعتبرون أكثر نشاطاً وتحرّكاً من حيث المشاريع الثقافية والإعلامية والتعليمية.

فعلى الصعيد الثقافيّ والإعلاميّ نجد أنّه ينشر سنويّاً أكثر من (٢٥) عنواناً بمعدّل (١٢٠ ـ ١٥٠) ألف نسخة،والقرآن الكريم وحده طبع منذ الحرب العالمية الثانية الى الآن حوالي سبع مرّاتٍ،وقد بيعت في هذا البلد مئات آلاف النسخ.

وإضافةً الى ذلك هناك بعض الصحف من قبيل «كلاسينك» و«بر بو رود» و«إسلامسكاميسانو» و«زم زم» وقد وصل عدد حجّاج يوغسلافيا عام (١٤٠٢ هـ) الى (١٠٠٠) حاجّ.

كما أنّه توجد عدّة تشكيلاتٍ ولجانٍ على رأسها «رئيس العلماء» الّذي يعتبر أعلى منصبٍ دينيّ.

وفي يوغسلافيا-لاسيّما البوسنة والهرسك-توجد كثير من الآثار العريقة والمؤسّسات الإسلامية،والتي هي الآن في معرض الخطر،لإمكانية إصابتها بالدمار والحرق والإتلاف.

ومن أبرز هذه الآثار:

١ ـ مدرسة ناصر خسرو وبأو «خسرويك» في مدينة سراييفو. والّتي تحتوي على مخطوطـاتٍ عربيةٍ وإسـلاميةٍ قيّمة، إضافةً الى عددٍ كبيرٍ من مؤلّفات أُدباء وشعراء ومؤرّخي البوسنة.

٢ ـ المـدرسـة الّتي تضمّ كلّيّة الشريعة الإسلامية والّتي تدرّس فيها العلوم الإسلامية واللغة العربية إضافة الى مدارس أُخرى.

٣ ـ العديد من المساجد والّتي يبلغ عددها في «سراييفو» أكثر من (٨٠) مسجد.

يد الغدر تمتد:

وهذه الظواهر الإسلامية تدلّ على شدّة تمسّك البوسنيّين بإسلامهم واعتزازهم بهويّتهم الدينية وشخصيّتهم الحضارية، ممّا دفع الصرب الى ممارسة هذا النوع من القساوة ـ أو قُل الوحشيّة ـ تجاه البوسنيّين العزّل، فارتكبوا من الجرائم ما يندى لها جبين البشرية، وفعلوا من الجنايات ما يعتبر لطخةَ عارٍ في تأريخ أوربّا التي تتبجّح دائماً بالتحضّر والتقدّم والرقيّ، وتتّهم الشرقيّين بالهمجيّة والتأخّر.

ونحن لا يمكننا أن ننقل لك ـ عزيزي القارئ ـ كلّ ماحصل من فجائع يهتزّلها كلّ إنسانٍ ذي شعورٍ حيث الاعتداء على الأعراض والنواميس، فقد تجاوزوا على (١٤/٠٠٠) امرأة، وكان من بينهنّ (٢/٥٠٠) لا يتعدّى عمرهنّ (١٢ ـ ١٦) عاماً، هذا ما أعلنه وزير داخلية سلوفينيا، وأضاف، أنّه قد قتل أكثر من (١٢٨/٠٠٠) شخص و (١٢٠/٠٠٠) مفقود الأثر[1].

---

(١) ليعلم القارئ الكريم أنّ الأرقام والإحصائيّات المذكورة هنا ليست هي النهائية، بل أنّ عدد الجرائم الّتي يرتكبها الصرب في تصاعدٍ مُذهِلٍ.

إنّ السكّين الصربيّ لا يفرّق بين الطفل والشيخ والمرأة وبين غيرهم، فالإبادة شاملة للكلّ، وبأشدّ أساليب القتل والتعذيب وحشيّةً، فهم يقومون بقطع الأعضاء والأصابع،وقلع العيون،وتشويه أجساد المسلمين،وبقر بطون الحوامل. ففي بيانية صدرت عن الشورى العليا لرئاسة جمهورية البوسنة أعلنت فيها عن انزعاجها من حادثة قطع رؤوس ثلاثين شخص،حيث أخذ الصرب يرقصون حول الأشلاء ويغنّون بأناشيدهم القومية. كما أنّهم قاموا بقطع رأس إمام جماعة مدينة «براتاننه» (مصطفى ملكانوبج) بعد التنكيل به وتعذيبه.

في مخيّمات الموت:

وأمّا المخيّمات،فهي في حالةٍ مزريةٍ لا يكاد يصدّقها أحد، يقول رئيس الوزراء الهولنديّ الأسبق عند زيارته لمخيّم «ترنوبلي» الواقع غرب البوسنة: إنّه عبارة عن جهنّم، حيث يضمّ مئات اللاجئين، في كلّ غرفةٍ أكثر من مئة شخصٍ، وهي خالية من أبسط الخدمات الصحّيّة،فساحة المخيّم عبارة عن مستنقعٍ للمياه المتعفّنة.

ونشرت صحيفة «نيوزويك» الأسبوعيّة: أنّ الصرب قاموا بإحداث (٩٤) من مخيّمات الموت، وفي مخيّمٍ واحدٍ بلغ عدد المسلمين (١١) ألف مسلم.

وفي داخل هذه المخيّمات لا يحقّ لأحدٍ الكلام، وقد أصيب الكثير بأمراضٍ خطيرةٍ نتيجةً لتناول مياه الشرب الملوّثة، وقد لقي (٣٠٠٠) شخص حتفهم بسبب إجبارهم على الأعمال الشاقّة، وقد أعلن وزير الخارجية البوسنيّ: أنّ الصرب قاموا بحرق خمسة آلاف مسلمٍ بالنار.

المسلمون هم الضحيّة

هذا ما صرّح به المبعوث الخاصّ للأمم المتّحدة بقوله: الشيء المسلّم هو،أنّ

المسلمين هم الضحيّة الأولى في هذه الحرب.

وأخيراً بحجّة إنقاذ آلاف الأطفال المهدّدين بالخطر نقلوا الى هولندا عدّة مئاتٍ من الأطفال المسلمين لتربيتهم على الطريقة المسيحيّة،ولقطع الصلة بينهم وبين الإسلام.

العالم يتفرّج اليوم:

والأعجب من ذلك كلّه أن ينظر العالم اليوم بأمّ عينيه الى ما يجري من هتكٍ وسحقٍ لكلّ القيم البشرية والأعراف الدولية ولا يحرّك ساكناً، ممّا يجعل الشعب البوسنيّ يشعر بخيبة الأمل واليأس من الّذين يدّعون الدفاع عن حقوق الإنسان، وأملهم الوحيد هو في إخوتهم المسلمين في البلاد الإسلامية بأن يمدّوا لهم يد النجدة والعون، إذ أنّ ردود الفعل العالمية والمؤسّسات الدولية تجاه ما يجري في البوسنة تبعث على الدهشة والاستغراب، فإنّ جمهورية البوسنة والهرسك قد تمّ الاعتراف بها رسميّاً من قبل المجتمع الدوليّ وقُبلت عضواً في الأمم المتّحدة، وتمّ التجاوز على أراضيها وانتهاك سيادتها الوطنيّة من قبل الصرب وبمنتهى الصلَف. فيا ترىٰ ما هو الموقف المترقّب ممّن كان بالأمس يذرف الدموع منادياً بظلامة كويت النفط، ويجيّش الجيوش من كلّ صقعٍ ومكانٍ لتحرير آبار النفط!؟إنّه مخجل حقّاً أن يقابل هذا الاعتداء في قلب أوربّا باللامبالاة التامّة وعدم الاكتراث،والاكتفاء بالقرارات الباهتة في دعوة الأطراف الى وقف إطلاق النار الّذي لم يعد له أيّ مفهومٍ عند الصرب، ولعلّ أقوى قرارٍ صدر عن الأمم المتّحدة وعن المجموعة الأوربّية هو قرار «المقاطعة الاقتصادية والحظر التسليحيّ» على يوغسلافيا، ولكن من هو المتضرّر الحقيقيّ بهذا القرار؟!.

إنّ صربيا قد ورثت الجيش اليوغسلافي بكلّ عدّته وعديده في حين لا يمتلك البوسنيّون سوى الأسلحة الخفيفة، وهذا ما يكفي في تقييم قراراتٍ من هذا القبيل وبيان بُعدها عن العدالة، هذا إضافةً الى سيل المساعدات الّتي تنهال على صربيا من

خلال الجبل الأسود ومن بعض جيرانها الأوربيّين، وأخيراً كُشف النقاب عن الدعم الإسرائيليّ الكبير لصربيا.

وقد صرّح ممثّل البوسنة في الأمم المتّحدة:... أنّ الشعب البوسنيّ الى الآن هو محروم من حقٍّ أساسيٍّ وهو:الدفاع عن نفسه، في حين أنّ نظام بلكراد وعملائه يصبح يوماً بعد يوم أكثر تجهيزاً ممّا يجعله يستمرّ في توسعة اعتداءاته.

وبهذا الصدد أعلن الدكتور «خرّازيّ ممثّل إيران في الأمم المتّحدة مخاطباً المجتمع الدوليّ: اذا لم تتمكّنوا من إعمال أصول حفظ الأمن في الأمم المتّحدة من أجل الدفاع عن كامل الأراضي،وبالخصوص للحيلولة دون تدمير بلدٍ عضوٍ، فعلى الأقلّ اسمحوا للضحايا أن يدافعوا عن أنفسهم»

إيران والدفاع عن المظلومين في العالم:

وقد هبّت إيران الإسلام شعباً وحكومةً وقيادةً لاغاثة الشعب البوسنيّ المظلوم، فقد أطلّ وليّ أمر المسلمين السيّد عليّ الخامنئي ـ حفظه الله ـ على الدنيا مدوّياً بصوته: أنّ ما يحدث اليوم في فلسطين المحتلّة وفي البوسنة والهرسك هو أفجع نموذجٍ لنقض حقوق البشر، والّذين يدعمون إسرائيل الغاصبة والصرب هم الناقضون الواقعيّون لحقوق البشر...

على العالم الإسلاميّ أن يساهم عمليّاً في الدفاع عن شعب البوسنة والهرسك المظلوم...

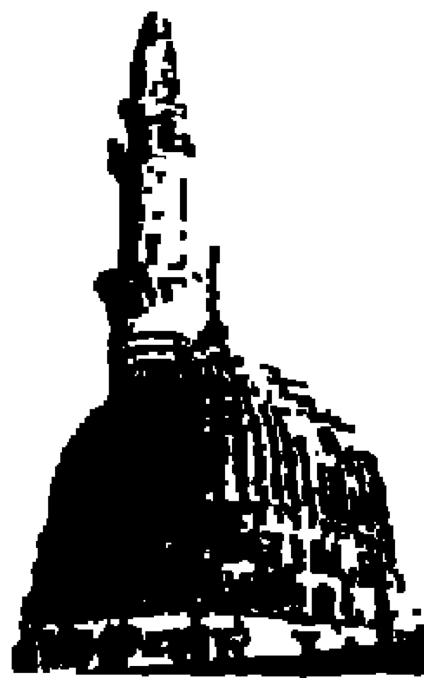
وما أن سمع الشعب الإيرانيّ نداء قائده حتّى أقام تظاهراتٍ جاشدةً عمّت المدن الإيرانية جميعها،أعرب فيها عن حمايته التامّة للمسلمين في البوسنة والهرسك، وبيّن استنكاره للاعتداء الصربيّ البغيض.

ولم يقف هذا الأمر عند هذا الحدّ من الدعم المعنويّ فحسب،وإنّما صحب ذلك تقديم كافّة المعونات النقديّة والعينيّة وخاصّةً الغذائيّة والطبّية،حيث بلغت مئات

الأطنان وملايين الدولارات، ممّا أعطىٰ للشعب المظلوم في البوسنة عزيمةً على الثبات في وجه الصرب المعتدين، ومواصلة المواجهة دفاعاً عن الكرامة والعزّة.

وقد قام السيّد القائد بإرسال مبعوثٍ خاصٍّ لتفقّد أحوال المسلمين هناك، وهناك بعثات تفقّديّة مستمرّة، وزيارات متبادلة بين الشعبين والبلدين المسلمين.

هذا من ناحيةٍ،ومن ناحيةٍ أخرى فقد نشطت الخارجية الإيرانية،وبذلت جهوداً واسعةً على مستوى الدول الإسلامية،وعلى مستوى العالم والمؤسّسات الدولية من أجل الوقوف بوجه العدوان الصربيّ وحماية شعب البوسنة المظلوم.



المصادر:

(١) مجلّة البلاد: العدد/٨٣ ـ ٨٤ ـ ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) ملحق صحيفة كيهان ١٣٧١/٦/١٦.

(٣) صحيفة اللواء الأردنية.

(٤) صحيفة جمهوري إسلامي.

(٥) صحيفة كيهان.

(٦) صحيفة اطلاعات.

(٧) مجلّة العالم.

أسباب الاختلاف
بين أئمة المذاهب الإسلامية

الشيخ محمد محمد المدني (رحمه الله)

القسم الأول

القطعي والظني في الشريعة الإسلامية:

١ ـ القطعيات، أو «ما ليس محلاً للاجتهاد»: العقائد الأساسية في الإيمان ـ الأحكام العملية التي التحقت بها ـ القواعد الكلّية القطعية.

٢ ـ الحكمة في ورود الشريعة الإسلامية بهذين النوعين.

٣ ـ هذا التقسيم مسلّم به على الجملة من جميع علماء المسلمين، وإنّما وقعت الفرقة والتشاحن من إلحاق بعض الظنّيات بالقطعيّات اشتباهاً أو تعصّباً.

● أمثلة لذلك في المسائل الكلاميّة: القضاء والقدر ـ الحسن والقبح العقليّان ـ رأي ابن القيّم في هذه المسألة.

● أمثلة لذلك في المسائل الفقهيّة: حلّ متروك التسمية عمداً من

الذبائح ـ المسح على الخفّين ـ نكاح المتعة.

٤ ـ الخلاف لا يمنع الانصاف والائتلاف.

١ ـ هناك نوعان من المسائل والأحكام يستطيع الناظر في علم الشريعة الإسلامية أن يفرّق بينهما وأن يهتدي بهذا التفريق في بحثه ودرسه:

النوع الأول:

الأحكام القطعيّة الّتي قام الدليل على أنّها ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزمان أو المكان، ولا يجوز الاختلاف فيها، ولا تخضع في ثبوتها ونفيها لاجتهاد المجتهدين.

ويمكننا أن نرجع هذا النوع إلى ما يأتي:

أولاً: العقائد القاطعة الّتي يجب الإيمان بها لقيام الدليل اليقينيّ في ثبوته ودلالته عليها، وعلى أنّها الحدّ الفاصل بين المسلمين وغير المسلمين، ومن جحد شيئاً منها فقد خرج من ربقة الإسلام، وذلك: كالتوحيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وختم النبوّة بمحمّد صلوات الله وسلامه عليه، والبعث بعد الموت، والجزاء على الأعمال في الدار الآخرة، وأنّ الله تعالى متّصف بكلّ كمالٍ، منزّه عن كلّ نقصانٍ، وأنّ الرسل لا يجوز عليهم الكذب ولا الكتمان ولا الخيانة، إلى غير ذلك من العقائد الّتي يكون بها المسلم مسلماً، والّتي يخرج من الإسلام إذا جحد شيئاً منها.

فليس لأحدٍ أن يجتهد في ذلك وأمثاله، لأنّه ليس محلّاً للاجتهاد، إذ هو حقائق متعيّنة ثابتة باقية لا تتغيّر مهما تغيّر الزمان أو المكان إلى يوم الدين، وليس هناك احتمال ما لثبوت تغيّرها أو بطلانها.

ثانياً: الأحكام العملية الّتي جاءت بها الشريعة بطريقةٍ واضحةٍ حاسمةٍ في جانب الإيجاب أو المنع أو التخيير، وذلك مثل: وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً، وكون الصلوات خمساً في اليوم والليلة، وكون هيئة الصلوات هي هذه الهيئة المعروفة، وأعداد ركعاتها هي الأعداد المعروفة، ومثل:

تحريم قتل النفس بغير الحق، وأكل الأموال بالباطل، وقذف الأعراض، والزنا، والإفساد في الأرض، ونحو ذلك، ومثل: إباحة الطيّبات وتحريم الفواحش... الخ.

ثالثاً: القواعد الكليّة التي أخذت من الشريعة بنصٍّ واضح ليس فيها ما يعارضه تقريراً أو تفريعاً، أو استنبطت بعد الاستقراء التامّ وعُلِمَ أنّ الشريعة تجعلها أساساً لأحكامها، وذلك مثل: «لا ضَرَرَ ولا ضرار». «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». «الحدود تُدرأ بالشبهات». «لا يُعبدُ اللهُ إلّا بما شَرَع» «المعاملات طَلْقٌ حتّى يثبت المنع» ونحو ذلك.

النوع الثاني:

أحكام أو نظريّات لم تجئ على هذا النحو الواضح القاطع في وروده ومعناه، ولكنّها جاءت أو جاء ما يدلّ عليها أو يشير إليها على نحوٍ صالحٍ لأنْ تختلف فيه الأفهام، وتتعدّد وجهات النظر: إمّا لأمرٍ يتعلّق بأصل الورود، أو بالدلالة والإفادة.

وهذا النوع هو الذي جعلته الشريعة موضع اجتهاد المجتهدين، وجعلت منه مجالاً للنظر والتفكير والموازنة والترجيح والاستقراء والتتبّع وتقدير المصلحة والعرف وتغيّر الحال، إلى غير ذلك من وجوه النظر، وأسباب الاختلاف.

ومن هذا القبيل:

(أ) في جانب المعارف الكلاميّة: ما كان من اختلاف النظر في شأن القضاء والقدر، وفي تأويل ما ورد من إثبات الوجه واليد والعين ونحو ذلك لله تعالى على معنىً يليق بالتنزيه، أو التفويض بإبقائها على ما وردت عليه بدون تأويلٍ، مع اعتقاد أنّه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وفي إمكان رؤية المؤمنين لله أو عدم إمكانها، وفي وجوب التوقّف عن الخوض فيما شجر بين الصحابة من خلافٍ أفضى إلى التنازع والحرب، أو إباحة ذلك لمن شاء، إلى غير ذلك.

(ب) وفي جانب الأحكام الفقهيّة: اختلاف الفقهاء في مقدار الرضاع المحرِّم

لقيام علاقةٍ زوجيّةٍ، وفي حكم القِصاص في القتل بالإكراه،وفي صحّة النكاح ونفاذه ولـزومـه إذا باشرت المرأة العقد دون وليّها، وفي القضاء بشاهدٍ ويمينٍ من جانب المدّعي، وفي القضاء بالقرائن، وغير ذلك من المسائل الخلافية الفقهيّة.

(ج) وفي جانب القواعد الأصوليّة أو الفقهيّة الّتي تُفرّع عليها الأحكام: اختلاف النظر في أنّ القرآن يُنسَخ أو لا ينسخ، وبِمَ يُنسخ، وفي العمل بالقياس، وفي العمل بالعقل، وفي كون الزيادة على ما في الكتاب نسخاً، وفي تقديم أحاديث الآحاد أو أقوال الصحابة على القياس، إلى غير ذلك.

٢ ـ والحكمة في ورود هذين النوعين من الأحكام في الشريعة الإسلامية: أنّ أمر الناس لا يصلح إذا جاءت الأحكام والمسائل كلّها على نمطٍ واحدٍ؛ فلا يصلح في أمور العقائد وأصول الدين أن يُترك الناس لعقولهم وأفهامهم وظنونهم، كما لا يصلح ذلك في حقائق العبادات وصورها ورسومها، ولا في أصول المعاملات الّتي تقوم عليها، فكان من رحمة الله بالناس أنّ وقاهم شرّ التفرّق فيها، ورسم لهم دائرةً محدودةً واضحةَ المعالم، يعرف مَن دخلها ومَن خرج عنها، وسيما بالحقائق الواقعة عن أن تكون محلّ خلافٍ أو تنازعٍ . أمّا الفروع الّتي لا يضرّ الاختلاف فيها ـ سواء أكانت في الجوانب النظرية أم في الجوانب العملية ـ فلم يكن يصلح أمر الناس على توحيدها، ولو أنّها وحدت لجمدت العقول، ولاصطدمت الشريعة في كلّ زمانٍ ومكانٍ بما يجدّ للناس من صور المعاملات، وبما لابدّ منه من مراعاة المصالح، ودرء المفاسد، لذلك كان من رحمة الله بالناس وحكمته في التشريع لهم أن يفتح للعقول مجال النظر، وأن يجعل من ذلك مدداً لا ينضب معينه لِماَ يجدّ من القضايا والصور، ولِما تساير به الشريعة المصالح[1].

٣ ـ وهذا التقسيم الذي ذكرناه مسلّم على الجملة لدى جميع علماء الإسلام في مختلف المذاهب، لا تكاد تجد فيه خلافاً بين سنّيٍّ وشيعيٍّ، ولا بين أشعريٍّ ومعتزليٍّ،

---

(١) راجع في ذلك رسالة «نقط على الحروف» لسماحة الأستاذ الشيخ محمّد التقيّ القمّيّ، وتجدها كذلك في مجلّة «رسالة الإسلام» ص٣٧٧ من المجلّد الخامس.

ولكن يوجد كثيراً مَن يبالغ في مسألةٍ من المسائل الخلافية الكلامية أو الفقهية فيلحقها ـ اشتباهاً أو تعصّباً ـ بالمسائل القطعية الّتي لا يجوز الخروج عنها، ويترتّب على ذلك أن يرمي مخالفيه عنها بأنّهم أهل بدعةٍ أو ضلالٍ أو هوىً، أو غير ذلك من الأوصاف الّتي تسوق إليها الحماسة والعاطفة المذهبيّة.

ومن أمثلة هذا:

(أ) في جانب المعارف الكلامية:

١ ـ اختلاف النظر في شأن «القضاء والقدر»[١]: فمن الناس من تأمّلوا في القرآن والأحاديث فوجدوا فيها أشياءً ظاهرها الإجبار والإكراه؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[٢]. ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[٣] وكقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «السعيدُ مَن سَعُدَ في بطن أمّه، والشَقِيّ مَن شَقِيَ في بطن أمّه» فبنوا من هذا النوع أنّ العبد مُجبَرٌ ليس له شيء من الاستطاعة.

ومن الناس من نظروا إلى آياتٍ أُخَرَ وأحاديثٍ أُخَرَ تدلّ على أنّ العبد مستطيع مفوَّضٌ أمرُهُ إليه يفعل ما يشاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[٤]، ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[٥] وقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة حتّى يكونَ أبواه هما اللذان

(١) راجع كتاب «الإنصاف» لبطليوسيّ ص٨٣ وما بعدها.

(٢) الأنعام: ٣٥.

(٣) البقرة: ٧.

(٤) الزمر: ٧.

(٥) فصّلت: ١٧.

يُهوِّدانِه أو يُنصِّرانِه أو يُمَجِّسانِه» ثمّ بنوا من هذا النوع مقالةً ثانيةً أصّلوها على أنّ العبد مخيّر مفوّض إليه أمره يفعل ما يشاء. ثمّ عمدت كلّ طائفةٍ من هاتينِ إلى ما خالف مذهبهـا من الآيات والأحـاديث،فأوّلتـه ما أمكنهـا التـأويل،وردّت منه ما استطاعت ردّه.

وطائفة ثالثة توسّطت،فجمعت بين مشيئة العبد ومشيئة الربّ، على معنى أنّ للعبد مشيئةً،ولكنّها لا تتمّ إلاّ بمشيئة ربّه. وذلك أخذاً من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ﴾ . ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[2] ومن مثل ما روي عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه من أنّ رجلاً سأله: هل العباد مُجبرون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبده على معصيةٍ ثمّ يعذّبه عليها، فقال له السائل: فهل أمرُهم مفوّض إليهم؟ فقال جعفر: الله أعزّ من أن يجوز في ملكه ما لا يريد. فقال السائل: فكيف الأمر إذن؟ فقال جعفر: أمر بين الأمرين، لا جبر ولا تفـويض. وكنحو ما روي عن أمير المؤمنين عليٍّ رضي الله عنه أنّه لمّا انصـرف من صِفّين قام إليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت مسيرنا إلى صفّينَ أبقضاءٍ وقدرٍ؟ فقال عليّ رضي الله عنه: والله ما علونا جبلاً ولا هبطنا وادياً ولا خطونا خطوةً إلاّ بقضاءٍ وقدرٍ، فقال الشيخ: فعند الله احتسبت عنائي، إذن ما لي من أجر! فقال له عليّ: مَه يا شيخ، فإنّ هذا قول أولياء الشيطان وخصماء الرحمٰن، قدريّة هذه الأمّة. إنّ الله تعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، لم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرهاً. فضحك الشيخ ونهض مسروراً ثمّ قال:

أنتَ الإمـامُ الّـذي نرجـو بطاعتِهِ يومَ القيامـةِ من ذِي العَرْشِ رِضوانا
أوضَحْتَ من دِينِنـا ما كان مُلتَبِسـاً جزاك ربُّــك عنّـا فيه إحسـانـا

(١) التكوير: ٢٩.

(٢) الاسراء: ٧٤.

ويتلخّص هذا في أنّ الله تعالى علم كلّ ما هو كائن قبل أن يكون، ثمّ خلق الإنسان فجعل له عقلاً يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه، ثمّ طوى علمه السابق عن خلقه، وأمرهم ونهاهم، وأوجب عليهم الحجّة من جهة أمرهم ونهيهم، لا من جهة علمه السابق فيهم، فهم يتصرّفون بين مطيع وعاصٍ، وكلّهم لا يعدو علم الله السابق فيه، وإلّا انقلب العلم جهلاً، تعالى الله عن ذلك، ولكن ليس في أن يعلم الله الأمور قبل وقوعها إجبار، لأنّ العلم ليس من صفات التأثير، فمَن فعل شيئاً فقد فعله باستطاعةٍ منه في ظلّ المشيئة الإلهيّة، ولم تجرِ المشيئة الالهيّة بأن تجبر أحداً على طاعةٍ أو معصيةٍ، ولكن تيسّر وتمدّ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾[1]. ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[2]. ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾[3] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾[4]. ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[5].

هذه مقالات الطوائف الثلاث في «القضاء والقدر»، وذلك سر اختلافهم في هذه المسألة، والخير كلّ الخير في الوقف وعدم الخوض في ذلك وأمثاله،لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إذا ذُكِرَ القضاء فأمسكوا» ونعمَ ذلك مذهباً لمن آثر الخلاص والسلامة، وشغل نفسه بالعمل النافع، متوفّراً عليه ، مستريحاً من السير في طريقٍ طالما زلّت فيه الأقدام، وتحيّرت الأفهام.

٢ ـ ومن الأمثلة في هذا المقام أيضاً،اختلاف الأشاعرة مع المعتزلة والإماميّة في مسألة الحُسن والقبح العقليّين، فالأشاعرة يقولون: لا حُسنَ إلّا ما حسّنه الشرع،

---

(١) الليل: ٥ ـ ١٠.

(٢) محمّد: ١٧.

(٣) مريم: ٧٥.

(٤) الأنعام: ٣٥.

(٥) التكوير: ٢٩.

الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا وخبث هذا من نفس الحِلّ والتحريم، فإنّه بمنزلة أن يقال: يحلّ لهم ما يحلّ، ويحرّم عليهم ما يحرم، فثبت أنّه أحلّ لهم ما هو طيّب في نفسه قبل الحلّ فكساه بإحلاله طيّباً آخر فصار منشأ طيبه من الوجهين معاً. وممّا يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1] وهذا دليل على أنّها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلّق التحريم بها لفحشها، فإنّ ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدلّ على أنّه هو العلّة المقتضية له، والعلّة يجب أن تغاير المعلول، فلو كان كونه فاحشةً هو معنى كونه منهيّاً عنه، وكونه خبيثاً هو معنى كونه محرّماً كان العلّة عين المعلول وهذا محال. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] فأخبر تعالى أنّ ما قدّمت أيديهم قبل البعثة سبب لإصابتهم بالمصيبة، وأنّه سبحانه وتعالى لو أصابهم بها يستحقّون من ذلك لاحتجّوا عليه بأنّه لم يرسل إليهم رسولاً، ولم ينزّل عليهم كتاباً، فقطع هذه الحجّة بإرسال الرسول وإنزال الكتاب لِئلاّ يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل، وهذا صريح في أنّ أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحةً بحيث استحقّوا أن تصيبهم بها المصيبة، ولكنّه سبحانه وتعالى لا يعذّب إلاّ بعد إرسال الرسل، وهذا هو فصل الخطاب، وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنّه لا يعذّب الله عليه إلاّ بعد إرسال الرسل.[3]

ومن هذا يتبيّن أنّ ابن القيّم يأخذ من المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليّين وأنّ الشرع لا ينشئ في الأشياء حسناً ولا قبحاً، بل يؤكّد الحسن بالحلّ، والقبح بالتحريم، ولكنّ ابن القيّم في الوقت نفسه ينفي أن يكون التعذيب على القبائح إلاّ

---

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) القصص: ٤٧. (٣) الأعراف: ١٥٧.

ولا قبح إلّا ما قبّحه الشرع، وأنّه تعالى لو خلّد المطيع في جهنّم والعاصي في الجنّة لم يكن قبيحاً، لأنه يتصرّف في ملكه ولا يُسأل عمّا يفعل. وليس للعقل حكومة ولا إدراك للحسن والقبح في حقّ الله تعالى، أي أنّه ليس له وظيفة الحكم بأنّ هذا حسن من الله، وهذا قبيح منه ، تعالى الله عن ذلك.

أمّا المعتزلة والإماميّة فقالوا: إنّ الحاكم في ذلك هو العقل مستقلاً، وجاء الشرع مرشداً لحكمه أو مؤكّداً له. والعقل يحكم بحسن بعض الأفعال وقبحها، ويحكم بأنّ القبيح محالٌ على الله، لأنّه حكيم، وفعل القبيح منافٍ للحكمة، وتعذيب المطيع ظلم، والظلم قبيح منافٍ للحكمة، لا يقع منه تعالى[1].

وينبغي أن يعلم أنّ نظرية الحسن والقبح ـ وإن نسبت إلى المعتزلة أو الإماميّة يقول بها بعض علماء السنّة، ومنهم ابن القيّم، قال في كتابه «مفتاح دار السعادة» «فمَن جوّز عقله أن ترد الشريعة بضدّها من كلّ وجه في القول والعمل، وأنّه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدّها: من السخرية والسبّ والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المُجُون وأمثال ذلك فليعزّ في عقله. وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواه ، وقد سُئل بعض الأعراب فقيل له: كيف عرفت أنّ محمّداً رسول الله؟ فقال: «ما أمر بشيءٍ فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيءٍ فقال العقل ليته أمر به». فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقرّ عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتّى كان في حقّه من أعلام نبوّته وشواهد رسالته. وممّا يدلّ على صحّة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[2] فهذا صريح في أنّ الحلال كان طيّباً قبل حلّه، وأنّ

---

(١) راجع كتاب (القواعد الكبرى) لعزّ الدين بن عبد السلام ص١٩٢/١٩٣ ج١ وفيه أمثلة عدّة للاختلاف في الفروع الكلامية مع الاتّفاق على الأصل.

(٢) ص٣٢٩ وما بعدها: الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨ هـ. ١٩٣٩ م.

بعد إقامة الحجّة بالرسالات والكتب.

والواقع أنّ المختلفين جميعاً مستهدِفون هدفاً واحداً هو: اتّصاف الله تعالى بأوصاف الكمال والجلال، ولم يقل أحد إنّ العقل والشرع قد اختلفا في شيءٍ ما من جهة أنّه حسن أو قبيح، وإنّما الكلام في جواز ذلك أو عدم جوازه، فمَن جوّزه فإنّما يفِرّ من تقييد الله تعالى المنافي لألوهيّته، وكونه يفعل ما يشاء لا معقّب لحكمه، ومَن أحاله فإنّما يفِر من وصفه جلّ شأنه بأنّه يجوز عليه فعل شيءٍ يراه العقل قبيحاً، وليس المصير إلى أحد القولين بواجبٍ في العقيدة.

وقل مثل ذلك في جميع المسائل النظريّة الّتي تذكر في كتب الكلام ويهتمّ بها علماؤه، وتُعطىٰ في نظر كثيرٍ من أهل المذاهب أو الطوائف أهمّيّة فوق ما تستحقّ، ويصل بها الأمر أحياناً إلى أن تكون سبباً في الفرقة بين المسلمين، بل إلى أن ينظر بعضهم إلى بعضٍ كأنّهم أهل أديانٍ مختلفةٍ، وربّما طوعت العصبيّة المذهبيّة لبعضهم أن يستنصر بمخالفيه في الدين على مخالفيه في المذهب أو الطائفة مع أنّهم جميعاً إخوة في الإسلام.

(ب) وفي جانب المسائل الفقهيّة:

من أمثلة ذلك :

١ ـ تشديد بعض العلماء على الشافعيّة في قولهم بحِلّ الحيوان الّذي تركت التسمية عليه عمداً، لظنّهم أنّ هذا مصادم مصادمةً صريحةً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[1] وقد بلغ ببعضهم التشديد في ذلك إلى أنْ عدّوه زيغاً، مع أنّها مسألة خلافية، وللشافعية فيه وجهة نظرهم، حيث حملوا الآية على آيةٍ أخرى وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمَاً مَسْفُوحَاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ

(١) الأنعام: ١٢١.

فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾[1] فهذه الآية تفيد أن المحرّم من الذبائح إنّما هو الحيوان الذي أُهِلّ لغير الله به،وهذا غير الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه عمداً أو سهواً، فحملوا النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ على ما أُهلّ لغير الله به، وآزروا هذا بما روي من أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ سُئل فقيل له: إنّ ناساً من البادية يأتوننا بلحمان ولا ندري أسمّوا الله عليها أم لا؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «سَمّوا اللهَ عليها ثمّ كُلُوها» وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «المسلم يذبح على اسم الله سمّىٰ أو لم يسمّ» ومن أنّه سئل فقيل له: أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمّي الله؟ فقال: «اسمُ الله في قلب كلّ مسلم» .

فالذين شدّدوا على الشافعية اعتبروهم مخالفين للنهي الصريح المتّبَع بأنّ الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه فسق، ولكنّ الشافعية متأوّلون في أمرٍ محتملٍ لهم فيه وجهتهم، وحاشاهم أن يرفضوا نَصّاً لا احتمال فيه.

٢ ـ ومن أمثلة هذا في المسائل الفقهية أيضاً: مسألة الاختلاف في المسح على الخفّين، فقد أولاها المختلفون أهمّيّةً كبرىٰ: فبينما يعتبر أهل السنّة جواز المسح على الخفّين في منزلة الأصول التي لا يجوز إنكارها ولا التردّد فيها نرى الشيعة ـ من زيديّة وإماميّة ـ ينازعون في الجواز منازعةً شديدةً،ويقولون:إنّه نسخ.

وقد روى أهل السنّة أحاديث كثيرةً في جواز المسح،وقالوا:ثبت هذا الجواز عن أكثر من سبعين صحابيّاً، وصرّح جمع من الحفّاظ بأنّه متواتر، ويقول بعض العلماء من أهل السنّة: «رأينا أصحاب رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كانوا يقولون: الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله والمسح على الخفّين، فهو قد جعل المسح على الخفّين عديلاً للعقائد القاطعة.

والشيعة يقولون: إنّ ما ورد من مسح النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إنّما يذكر

(١) الأنعام: ١٤٥.

ما كان منه قبل آية الوضوء الّتي في سورة المائدة، فيكون منسوخاً. ويقول يحيىٰ بن الحسين، وهو من المنكرين لجواز المسح على الخفّين: «لأنْ تنقطع رجلي أحبّ إليّ من أن أمسح على خفّي» ورووا عن ابن عبّاس وغيره ما يدلّ على نسخ الجواز.

٣ ـ ومن أمثلة هذا النوع أيضاً، ما وقع من الخلاف بين الجمهور والشيعة الإماميّة في نكاح «المتعة» وهو: العقد على الزوجة إلى أجلٍ، فالإماميّة يبيحونه والسنّة يمنعونه، ويعتبرون إباحته خرقاً للإجماع، ويذكرونه في معرض النبز للإماميّة بمخالفتها أمراً مجمعاً عليه. والأمر في هذه المسألة له جانبان: جانب متّفق عليه، وهو: أنّ ذلك كان مشروعاً في أوّل الإسلام، شرّعه رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وأباحه وعمل به جماعة من الصحابة، وجانب مختلف فيه: وهو: أنّ أهل السنّة يقولون: نسخت الإباحة، والشيعة يقولون: لم تنسخ، ولكلٍّ أدلّته على ما يقول، وهي أدلّة صالحة للنظر والدرس والترجيح، فالمسألة إذنْ من المسائل الخلافية التي يباح للمجتهدين أن ينظروا فيها.

(ج) وفي جانب القواعد الأصوليّة: من أمثلة ذلك:

١ ـ اختلافهم في الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة، وذلك أنّه إذا ورد في الكلام جمل متعاطفة ثمّ جاء استثناء ولم يكن في الكلام دليل على عوده إلى جميع الجمل أو إلى بعضها بخصوصه فهل تكون القاعدة أن يعود الاستثناء إلى جميع الجمل، أو إلى الأخيرة منها فقط؟

فالأوّل هو: مذهب الشافعية، والظاهر من مذهبي المالكية والحنابلة، والثاني هو: مذهب الحنفيّة، وذهب جماعة إلى التوقّف، منهم القاضي أبو بكر، ومنهم المرتضىٰ من الشيعة الإماميّة.

ويترتّب على هذه القاعدة اختلاف في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

فالذين يُعيدون الاستثناء إلى الجمل كلّها يقولون: قد ذكرت عدّة جمل قبل الاستثناء هي أحكام مترتّبة على القذف: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾. ﴿وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً﴾. ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ والاستثناء يعود إلى الكلّ، إلاّ أنّ الدليل دلّ على أنّ التوبة لا تُسقط حقوق العباد، وبقي بعد ذلك الجملتان، الثانية والثالثة. فمن تاب وأصلح قُبلت شهادته، ولم يعتبر فاسقاً.

والّذين يُعيدون الاستثناء إلى الأخيرة فقط يقولون: لا تقبل شهادة القاذف بالتوبة، ولكن لا يُعدّ فاسقاً بعد توبته، ويؤيّدون ذلك بمعنىً عقليّ هو: أنّ ردّ الشهادة من تمام الحدّ والعقوبة، فإنّ الله جعل على القاذف نوعين من العقوبة: عقوبةٌ بدنيّةٌ هي: الجلد، وعقوبةٌ أدبيّةٌ هي: الحرمان من مركز الشهادة، فكما أنّ التوبة لا ترفع الجلد لأنّه حقّ من حقوق العباد كذلك لا ترفع العقوبة الأدبيّة الّتي هي ردّ الشهادة لهذه العلّة نفسها.

فالمبدأ في هذا الخلاف يرجع الى القاعدة التي ارتضاها كلّ من الفريقين، ولكلٍّ منهما دليله على ما ارتضى في علم أصول الفقه، ثمّ آزر الحنفيّة ما رأوا بالمعنى الذي ذكرناه، كما آزر الفريق الآخر رأيهم بأنّ رفع الفسق بالتوبة يناسبه قبول الشهادة، وليس ممّا يتناسب أن يرفع الفسق ويبقى ردّ الشهادة.

٢ ـ ومن ذلك أيضاً، اختلافهم في مسألة الزيادة على النصّ هل تُعدّ نسخاً أو لا؟ وستأتي أمثلة لذلك تُغنينا عن التمثيل.

---

(١) النور: ٤و٥

(د) وفي جانب القواعد الفقهية: من أمثلة ذلك.

١ ـ ما ذكره الإمام أبو زيد الدُّبوسيّ في كتابه «تأسيس النظر»[1] حيث يقول: «الأصل عندنا ـ أي الحنفيّة ـ أنّ المضمونات تُملك بالضمان السابق،ويستند الملك فيها إلى وقت وجوب الضمان إذا كان المملوك ممّا يجب تملّكه بالتراضي. وعند الإمام القرشيّ،أبي عبد الله الشافعيّ: المضمونات لا تُملك بالضمان،وعلى هذا مسائل:

منها: أنّ الغاصب إذا ضمن قيمة المغصوب ثمّ ظهر المغصوب فهو له،لأنّه ملكه بالضمان، فاستند ملكه إلى وقت وجوب الضمان عند علمائنا، وعند الإمام القرشيّ-أبي عبد الله الشافعيّ-لا يكون له المضمون ملكاً، والمغصوب منه إذا أخذ القيمة كان عليه ردّ القيمة وأخذ المضمون من الغاصب، لأنّ الغاصب لا يملكه...

ومنها: إذا غصب حنطةً فطحنها ملكها، لأنّه عجز عن ردّها بعينها، فأشبه فواتها من يده،فضمن مثلها ضمانا مستقرّاً لا موقوفاً فملك المطحون، لأنّ الملك يتبع سابقه وجوب الضمان عندنا،فإن قيل: ما الدليل على أنه عجز عن ردها بعينها، ودقيقها عينها؟ قيل له: الدقيق غير الحنطة اسماً وحكماً ولوناً وصورةً ، وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي،لا يملك ذلك الطحين بالطحن.

ومنها: إذا غصب ساجةً فأدخلها في بنيانه وفي نزعها ضرر لصاحب البنيان ملكها صاحب البناء عندنا، لوجوب الضمان اللازم عندنا له بالملك المستقرّ في ذمّته، وعند أبي عبد الله،لا يملك الساجة، ويجب عليه نزعها».

٤ ـ ويتبيّن من هذا كلّه أمران:

أحدهما: أنّ الخلاف بين المسلمين في المسائل الخلافية من كلامية وفقهية ليس

---

(١) ص٥٦ طبع المطبعة الأدبية بمصر.

أساسه ـ إذا أرجعناه إلى مراجعه الأولى ـ أنّ هؤلاء سنّة وهؤلاء شيعة، أو أنّ هؤلاء حنفية، وهؤلاء شافعية أو مالكية... الـخ، أو أنّ القائل بكذا أشعريّ والمخالف له معتزليّ. إلى غير ذلك، ولكنّ أساسه هو: اختلاف النظر والتقدير وما ترجّح عند كلّ فريق، ثمّ جاء الأتباع فورثوا هذا عن المتبوعين وتعصّبوا له، ووجد من متأخّريهم مَن يصوّر المذهبيّة على أنّها التزام لمذهبٍ معيّنٍ، فمادام الإنسان قد اختار أن يكون حنفياً ـ مثلاً ـ فليس له أن يعمل بمذهبٍ غير الحنفية، وإذا كان عالماً بالفقه كان عليه أن يدور في فلك الحنفية، فيخـرج أقـوالهم ويدافع عنها، ويجتهد في إبطال آراء الآخرين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وتفرّع على ذلك أنّهم قرّروا أنّ مَن قلّد مذهباً ليس له أن ينتقل إلى غيره. وقد جاء في فرع باب التعزير من كتاب (الدرّ المختار): «مَن ارتحل إلى مذهب الشافعيّ يعزّر» وقرّروا أنّ ليس للإنسان إذا قلّد مذهباً معيّناً ـ ولابدّ له أن يقلّد ـ أن يقلّد غير هذا المذهب في بعض الوقائع إلّا بشروطٍ، وقرّروا أن ليس للمتأخر أن يبحث أو يرجّح فيما بحثه المتقدّم أو رجّحه... الخ»[1].

وليس هذا صحيحـاً، وإنّما قاله بعض المتأخّرين حينما تحكّمت فيهم روح الخلاف، وملكتهم العصبيّة المذهبيّة، فراحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم، وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفهاماً يصحّ أن تناقش فتردّ، أو تقبل إلى التزاماتٍ دينيةٍ لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يعتنق غيرها.

وقد وصف الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام موقف هؤلاء المتأخّرين فقال: «ومِن العجب العُجاب أنّ الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً. وهو مع ذلك يقلّده، ويترك من شهد له الكتاب والسنّة، ويتأوّلها

---

(١) انظر مقارنة المذاهب لفضيلتي الأستاذين الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمّد عليّ السايس ص(٣) وما بعدها.

بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلّده». ثمّ قال: «لم يزل الناس يسألون من اتّفق من العلماء من غير تقيّدٍ بمذهبٍ ولا إنكارٍ على أحدٍ من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصّبوها من المقلّدين، فإنّ أحدهم يتّبع إمامه مع بُعد مذهبه عن الأدلّة، مقلّداً له فيما قال كأنّه نبيّ أُرسل، وهذا نأي عن الحقّ، وبُعد عن الصواب. لا يرضى به أحد من ذوي الألباب».

وقد عهدنا العلماء الراسخين يتّبعون الدليل من أيّ أفقٍ ظهر، ولا يعبأون بمخالفة مذاهبهم، فقد يخالف الحنفيُّ الحنفيَّ، وقد يخالف الشافعيُّ الشافعيَّ، وقد يخالف الإماميُّ الإماميَّ، وقد ينتصر العالم لرأيٍ في غير مذهبه لأنّه يراه الصواب، ومن أمثلة هذا مخالفة ابن تيميّة وابن القيّم لجميع مذاهب أهل السنّة في مسألة الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ، وأخذهم بمذهب الإمامية لا يوقعون به إلّا طلقةً واحدةً، لأنّ الدليل معهم. وقد كان لبعض العلماء المعاصرين يوم قُرّر قانون الأحوال الشخصية في مصر الأخذ بمذهب الإماميّة في ذلك ضجّة كبرى، لأنّ المذاهب الأربعة تُوقع الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ ثلاثاً، وقد استقرّ أمر الناس عليها حتّى اعتبرها العامّة والخاصّة مسألةً في صفّ المسائل الأساسيّة، فكان هذا القانون سبباً في قيام اعتراضاتٍ كثيرةٍ ومناقشاتٍ متعدّدةٍ، ثمّ استقرّ أمره وصار العمل عليه، وهجر رأي المذاهب الأربعة وما يوافقها في ذلك، ولم يعد أحد يهتمّ بهذا أو يراه حدثاً في الإسلام.

الأمر الثاني: أنّ كلّاً من الاتّفاق والاختلاف أمر لازم لا مناص منه، فلا يمكننا أن نتصوّر المسلمين أو أية أُمّةٍ من الأمم متّفقين في كلّ شيء، ولا أن نتصوّر هؤلاء وأُولئك مختلفين في كلّ شيء، ولكنّ الذي هو واقع فعلًا ولا مناص من أن يقع هو، أنّ الأُمّة الواحدة لها مواضع كثيرة تتّفق عليها، وهي الّتي ربطت بينها وجعلتها أُمّةً واحدةً، ولها مع ذلك مواضع كثيرة تختلف فيها لاختلاف العقول والمصالح والأدلّة بينها، وهي بحكم اتّفاقها فيما اتّفقت فيه أُمّة واحدة، وبحكم اختلافها فيما اختلفت فيه مذاهب متعدّدة، والمذهبيّة الخاصّة لا تخرج أهلها عن كونهم من الأُمّة، ولا تعطيهم في نفس الوقت قُرباً أو نسبةً في القرب من الدين ليست لأصحاب مذهبٍ آخر، ومن

ثمّ لا يستطيع منصف أن يقول: إنّ مذهبيَ حقّ كلّه وصواب كلّه، ومذهب غيري باطل كلّه وخطأ كلّه، ولكن يقول: إنّ هذا هو ما رأيته بحسب فهمي واجتهادي وما علمته، فأنا أُرجّحه ولا أقطع به، ويحتمل أن يكون ما رآه غيري هو الحقّ والصواب، ولست مكلّفاً إلّا بما وصلت إليه، وليس مخالفي مكلّفاً إلّا بما وصل هو أيضاً إليه.

وقد اشتهرت في هذا المعنى عبارة جيّدة تُصوّر اختلاف المختلفين المنصفين لأنفسهم وغيرهم، إذ تقول بلسان كلّ مجتهدٍ: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب».

وما من مجتهدٍ إلّا وقد روي عنه ما يدلّ على سماحته العلميّة، وأنّه كان يأبىٰ على الناس أن يقلّدوه في كلّ ما قال، ويُلغوا ما سواه.

فأبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ كان يقول: «لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي» وكان إذا أفتىٰ يقول: «هذا رأي النعمان بن ثابت ـ يعني نفسه ـ وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسنَ منه فهو أولىٰ بالصواب».

والشافعيّ ـ رضي الله عنه ـ كان يقول: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» وقال يوماً للمزنيّ: «يا إبراهيم لا تقلّدني في كلّ ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنّه دين».

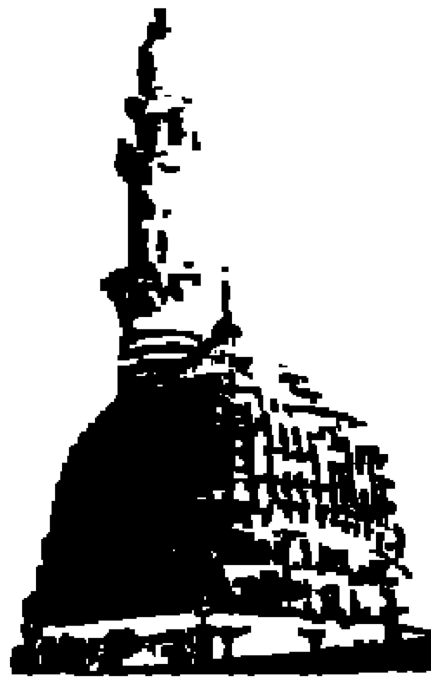
وكان الإمام أحمد ـ رضي الله ـ عنه يقول: «ليس لأحدٍ مع الله ورسوله كلام» وقال يوماً لرجلٍ: «لا تقلّدني ولا تقلّد مالكاً ولا الأوزاعيّ ولا النخعيّ ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنّة».

وهذه النظرة المنصفة تغيب أحياناً عن بعض أهل العلم، أو تغمرها العصبيّة، أو المصلحة الشخصيّة، فيشتدّ الخلاف، وينقلب لجاجاً وخصومةً، وربّما أدّىٰ إلى قطيعة.

وقد عرف التأريخ العلميّ الإسلاميّ كثيراً من صور الخلاف والتعصّب، ليس المجال لبيانها أو تحليل أسبابها، كما عرف صوراً رائعةً من صور الاختلاف المهذّب بين الأئمّة الأعلام والعلماء الراسخين، أفادت العلم ووسّعت دائرة الفكر، وجعلت معين الفقه الإسلاميّ فيّاضاً.

وإنّ خير ما يقدّمه خاصّة أهل العلم إلى أُمّتهم في هذا العصر: أن يتناولوا

بحوثهم العلميّة في إنصافٍ ورفقٍ، وأن يكون رائدهم الحقّ من أيّ أُفقٍ ظهر، وأن يُحسن كلّ منهم الاستماع إلى ما يقوله الآخرون، فربّما وجد عنده صواباً،وربّما استعان به على الوصول إلى درجة الكمال المنشود.



السُّنَّةُ والبِدعَةُ

الشيخ خالد الغفوري

السنّة:

* لغةً:

الطريقة والسيرة، وأصلها من قولهم: سننت الشيء بالمسنّ اذا أمررته عليه حتّى يؤثّر فيه سنّاً، أي طريقاً، والجمع سُنَن، كغُرفة وغُرَف.

وقيل: معناها الدوام، من قولهم: سننت الماء اذا واليت في صبّه.

وقيل: هي الطريقة المحمودة، فاذا أُطلقت انصرفت اليها، وقد تستعمل في غيرها مقيّدةً، كقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «مَن سنّ سنّةً سيّئةً...»[1].

* اصطلاحاً:

عند الفقهاء تطلق على ما يقابل البدعة[2]، وربّما استعملها الكلاميّون بهذا

---

(١) مجمع البحرين: المنجد، أقرب الموارد، ارشاد الفحول.

(٢) الوافي ١: ٣٠٢، نهاية ابن الأثير.

المعنى.

كما تطلق على ما يقابل الفريضة، أي ترادف المستحبّ، كما تطلق السنن أحياناً على خصوص الرواتب اليوميّة (*).

وأمّا الأصوليّون فقد اختلفوا فيها سعةً وضيقاً على أقوالٍ، منها:

١ ـ هي كلّ ما صدر عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من قولٍ وفعلٍ ـ ما لم يكن على وجه الإعجاز ـ وتقرير[١].

٢ ـ هي كلّ ما يصدر عن المعصوم (عليه السلام) قولاً وفعلاً وتقريراً، فتشمل سنّة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّة المعصومين (عليهم السلام) من بعده.

٣ ـ وقد أضاف إليها الشاطبيّ سنّة الصحابة[٢]

كما أنّ البعض قد أضاف اليها قيوداً أخرى[٣]

وتقسم السنّة على المشهور الى قطعيّة كالخبر المتواتر، وغير قطعيّة كخبر الآحاد.

من الواضح أنّ السنّة هي ثاني الأدلّة الشرعيّة الأساسيّة بعد القرآن لاستنباط الأحكام، فهي تبيّن لنا ما أُجمل من الآيات وتقيّد وتخصّص وتوسّس، ومعرفة ذلك من قبل المجتهد الخبير بالشريعة، كما أنّه يتمكّن من تشخيص الصحيح من السنّة من المكذوب والمختلق وفق قواعد محدّدة، قال تعالى: **﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[٤]، وفي الحديث الشريف: **«كلّ من تعدّى السنّة ردّ الى السنّة»**[٥]، **«ومَن رَغِبَ عن منهاجي وسنّتي فليس منّي»**[٦]، **«ومَن تمسّك**

---

(١) حاشية العطّار على جمع الجوامع.

(٢) الموافقات.

(٣) مجمع البحرين. إرشاد الفحول.

(٤) الحشر: ٧.

(٥) الكافي ١: ٧١.

(٦) الكافي ٢: ٨٥.

(*) الموسوعة الكويتية ٢٥.

بسنّتي في اختلاف أمّتي كان له أجر مائة شهيد»[1]، «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي...»[2]

وقد عني المسلمون عناية فائقة بالسنّة وجمعت ضمن كتب خاصّة، ومن جملة المصادر المهمّة الأولى ما يلي: ١ ـ جامع البخاريّ وجامع مسلم (الصحيحان) ٢ ـ سنن (أبي داود والنسائيّ والترمذيّ وابن ماجه) ٣ ـ الكتب الأربعة ،وهي:(الكافي لـكلينيّ، والفقيه للصدوق، والتهذيب والاستبصار للطوسيّ) وغير ذلك من عشرات المصنّفات القديمة والحديثة.

البدعة:

*** لغةً:**

ـ اسم من بدع الشيء يبدعه بدْعاً، وابتدعه: إذا أنشأه وبدأه لا على مثال.

والبِدْع: المحدث الجديد، ومنه قوله تعالى ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾[3] أي ما كنت أوّل من أرسل.

والبديع: المحدَث العجيب.

والبديع أيضاً: من أسماء الله تعالى، ومعناه المُبدِع: لإبداعه الأشياء وإحداثه إيّاها، قال تعالى ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4] .

وأبدع وابتدع وتبدّع: أتى ببدعة، ومنه قوله تعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٦٢.

(٢) صحيح مسلم، والترمذيّ والنسائيّ وغيرهم...

(٣) الاحقاف: ٩.

(٤) البقرة: ١١٧.

كَتَبْنَاهَا عَلَيهِمْ إلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ﴾ [1]

ـ والبِدْعة: الحدَث. والجمع: بِدَع، ولكن غلب استعمالها فيما نقص من الدين أو زِيد فيه [2]

اصطلاحاً:

ـ (لا تكاد تبتعد كثيراً عن المعنى اللغويّ): وهي نسبة ما ليس من الدين الى الدين، أو نفي ما كان منه عنه.

وينتزع من التعريف ما يلي:ـ

١ ـ أنّ الأمور المباحة والّتي أرجعها الشارع الى الناس من ترتيب شؤون حياتهم ومعاشهم كطريقة المأكل والملبس والمسكن ووسائط النقل، وما يحدث من تطوّرٍ في مجال الاختراعات والتكنلوجيا والنظريّات العلميّة. كلّ ذلك ليس من البدعة في شيء.

٢ ـ أنّ البدعة ليست مختصّةً بالعبادات، بل هي أعمّ.

٣ ـ وكذلك أنّ البدعة أعمّ ممّا خالف النصّ أو الإجماع.

٤ ـ أنّ البدعة قد تكون في الاعتقادات، كما أنّها قد تكون في التشريع.

ـ وقد اختلفت كلمات الفقهاء في تحديد مفهوم البدعة على اتّجاهاتٍ عديدةٍ، منها:

الاتّجاه الأوّل:

فقد ذهب فريق من العلماء الى ذمّ البدعة، وقرّروا أنّ البدعة كلّها ضلالة سواء في العادات أو العبادات، وعرّفوها بتعاريف مختلفةٍ كلّها تنفي الحسن عن البدعة، والى

---

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) مجمع البحرين، لسان العرب، المنجد.

ذلك ذهب أكثر فقهاء الإماميّة، ومن الجمهور: مالك بن أنس، والشاطبيّ، والطرطوشيّ، ومن الحنفيّة: الشمنيّ، والعينيّ،ومن الشافعيّة: البيهقيّ، وابن حجر العسقلانيّ، وابن حجر الهيثميّ، ومن الحنابلة: ابن رجب،وابن تيميّة، ومن المتأخّرين الشيخ محمّد عبده،ومحمّد رشيد رضا،والشيخ درّاز،والأستاذ حسن البنّا، واستدلّوا على ذلك بأدلّةٍ منها:

أ ـ قوله تعالى:﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[1] الدالّ على كمال الشريعة.

ب ـ ورود عدّة آياتٍ تذمّ المبتدعة في الجملة:كقوله تعالى:﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[2].

حـ ـ كلّ ما ورد من أحاديث نبويّةٍ شريفةٍ في البدعة جاء بذمّها: كحديث العرباض بن سارية «... وإياكم ومحدثات الأُمور، فإنّ كلّ محدثةٍ بدعة، وكلّ بدعةٍ ضلالة» وغيره[3].

د ـ واستدلّ أيضاً بالإجماع، بل كون ذلك من ضروريّات الدين والملّة[4].

ـ وينبغي التنبيه على أنّ بعض الفقهاء قصر البدعة على العبادات فقط[5] وبعضهم فرّق بين الاختراع والابتداع،لأنّ الثاني فيه إسناد الى الشرع دون الأوّل[6]، وبعضهم قيّدها بما اذا كان التشريع للغير لا لنفسه وذلك بإراءته ما ليس بشرعٍ شرعاً[7]، وبعضهم قسّمها الى محرّمٍ ومكروه[8].

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١٥٣.

(٣) الموسوعة الكويتية ٨: ٢١.

(٤) (٥) (٦) كشف الغطاء: ٥٣.

(٧) عوائد الأيام: ١١٠.

(٨) ذكرى الشيعة.

الاتجاه الثاني:

حيث ذهب بعض الفقهـاء الى إطلاق البدعة على كلّ حادثٍ لم يوجد في الكتـاب والسنّة، سواء أكان في العبادات أم العادات، وسواء أكان مذموماً أم غير مذموم، ومن القائلين بهذا: الإمام الشافعيّ، والعزّ بن عبد السلام، والنوويّ وأبو شامة، ومن المالكيّة الزرقانيّ، ومن الحنفيّة: ابن عابدين، ومن الحنابلة: ابن الجوزيّ، ومن الظاهريّة: ابن حزم، وقال الشهيد الثاني من الإماميّة: قد يقال إنّ مطلق البدعة ليس بحرامٍ، بل قسّمها بعضهم الى الأحكام الخمسة[1].

ويرى أصحاب هذا الاتّجاه انقسام البدعة الى الأحكام الخمسة (واجبة ومحرّمة ومندوبة ومكروهة ومباحة) وضربوا أمثلةً لذلك.

واستدلّوا لذلك بأدلّةٍ منها:

أ ـ قول عمر في صلاة التراويح جماعة في المسجد في رمضان «نعم البدعة هذه»[2].

ب ـ تسمية ابن عمر صلاة الضحىٰ جماعةً في المسجد بدعةً[3]، وهي من الأمور الحسنة.

جـ ـ الأحاديث الّتي تفيد انقسام البدعة الى الحسنة والسيّئة من قبيل ما روي مرفوعاً «مَن سنّ سنّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة، ومَن سنّ سنّةً سيّئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة»[4]

ـ وثمّة تقسيمات أخرى أعرضنا عن ذكرها اختصاراً[5].

---

(١) روض الجنان.

(٢) البخاري/الفتح تراويح ٢.

(٣) البخاري/الفتح ٣: ٥٩٩.

(٤) مسلم ٢: ٧٠٥.

(٥) الموسوعة الكويتية ٨: ٣٠.

الحكم الشرعيّ للمبتدع:

وهو واضح على ضوء الاتّجاه الثاني،حيث ذهبوا الى التقسيم الخماسيّ.

وأمّا وفق الاتّجاه الأوّل،فيدور الأمر بين الحرمة والكراهة.

وقد اتّفق العلماء على أنّ البدعة في العقيدة محرّمة، وقد تصل الى حدّ الكفر اذا كان فيها مخالفة للمعلوم من الدين بالضرورة.

ويترتّب على المبتدع بعض الآثار من حيث: ١ ـ عدم قبول روايته عند بعضٍ.٢ ـ وسقوط عدالته وما يتبع ذلك من أحكام.٣ ـ عدم الصلاة عليه عند بعضٍ. ـ عدم قبول توبته على رأي البعض استناداً لأحاديث شريفةٍ في ذلك.

ما يجب على المسلمين تجاه أهل البدع:

١ ـ تصدّي العلماء لإظهار حجج الإسلام وإماتة البدع، فعنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**إذا ظهرت البدع في اُمّتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله**»[1].

٢ ـ أمر المبتدع بالمعروف ونهيه عن المنكر.

٣ ـ عدم مخالطة المبتدع وعدم احترامه وعدم عيادته اذا مرض، فعنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**مَن أتى ذا بدعةٍ فعظّمه فإنّما يسعى في هدم الإسلام**»[2]. وعنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أيضاً: «**اذا رأيتم أهل البدع والريب من بعدي فأظهروا البراءة منهم**»[3].

٤ ـ كراهة السلام عليه.

---

(١) (٢) الكافي ١: ٥٤.

(٣) الكافي.

دعوة الى العلماء والباحثين

يسر أسرة مجلة «رسالة التقريب» أن تنشر لقارئيها الأفاضل أحدث الابحاث والدراسات الاسلامية الاصيلة، وفي شتى الميادين العلمية والثقافية، لذا نهيب بالسادة اصحاب الاقلام الحرة ان يتحفونا بنتاجاتهم القيمة، ويودّنا ان نورد ضوابط النشر مع بعض الايضاحات:ـ

١ ـ انسجام المقالة مع اهداف المجلة وخططها العام، وبالدرجة الاولى تحقيق التقريب بين المذاهب الاسلامية، ووحدة الامة، وتعزيز أواصر الاخوّة.

٢ ـ ان تعالج الموضوعات الاساسية والمهمة في الفكر الاسلامي، سيما القضايا والمشكلات المعاصرة مع بيان الحلول لها.

٣ ـ اتصاف البحث (مادة وعرضاً) بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي من حيث التخريج، والاسناد، والتوثيق، خصوصاً في الابحاث المقارنة، وتجنّب اسلوب السرد والخطابة.

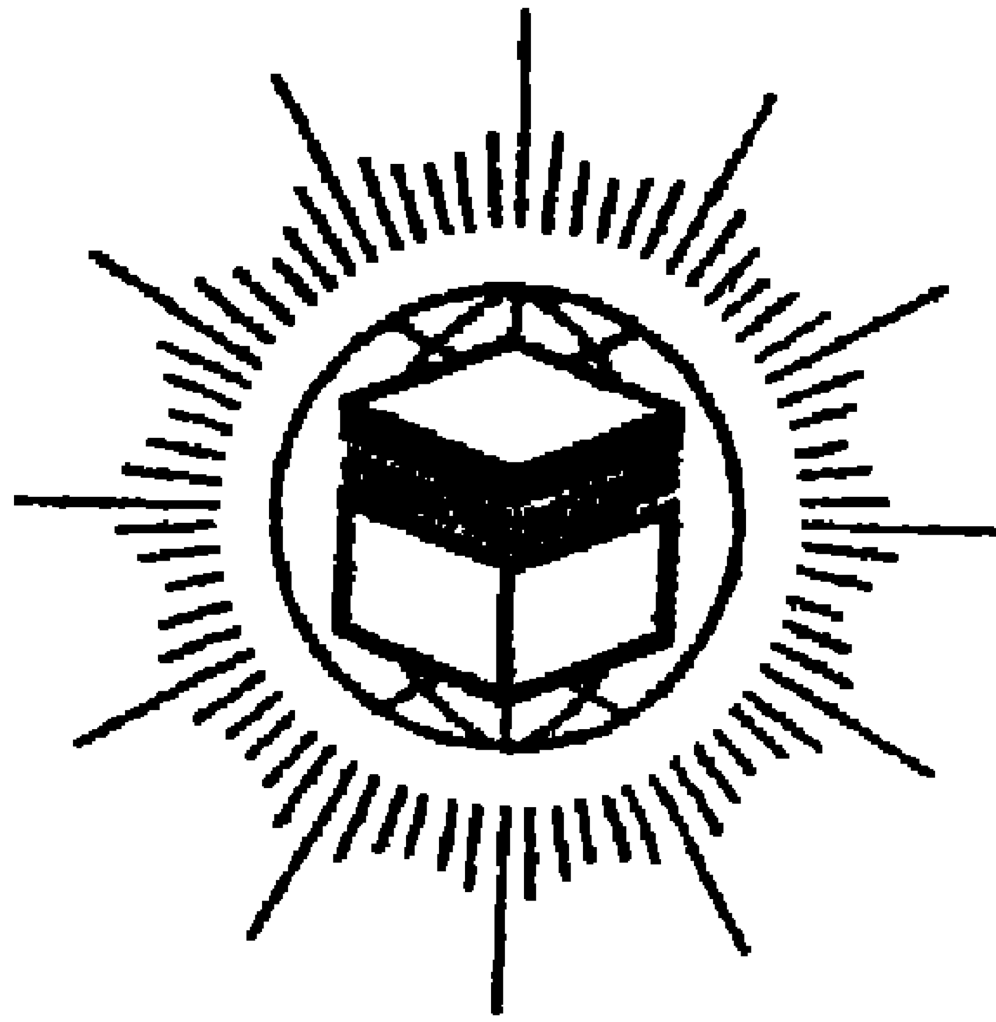
٤ ـ أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب أو مجلة أو أية نشرة أخرى.

٥ ـ البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها، فيرجى من الكاتب الموقّر الاحتفاظ بصورة منها.

٦ ـ ومن خلال التنوع في ابواب المجلة تتضح سعة دائرة مجالات الكتابة المطلوبة والمرغوبة لدينا.

٧ ـ المجلة ترحب باقتراحات قرائها الكرام بما يثري مسيرتها.

* والله المسؤول ان نلتقي واياكم في العدد القادم وقلوبنا مفعمة بالامل الكبير بتوفيقه وتسديده سبحانه، وبتجاوبكم معنا **﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾**.



MAJ'MA-UL-ALAMY LETTAQRIB

BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA

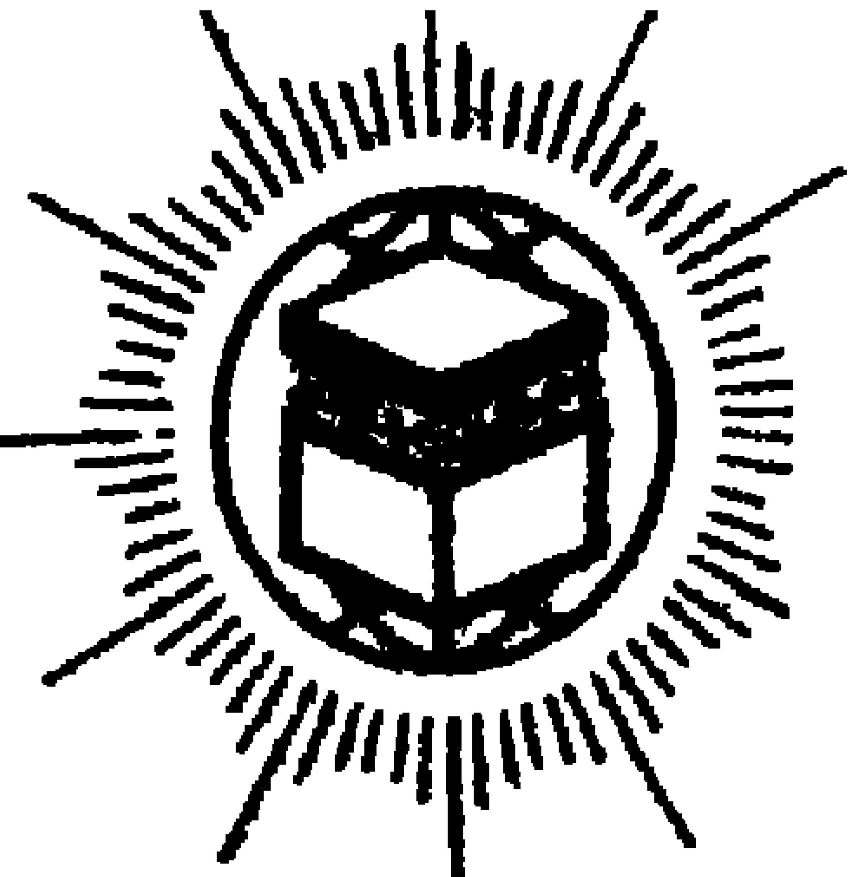
THE WORLD ASSEMBLY
FOR
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS

MESSAGE OF REAPPROCHMENT

DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND
REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS

NO.1 - FIRST YEAR - RAMADAN

A.H 1413 - A.D 1992



رسالة التقريب

قسيمة الاشتراك

الاسم:	الوظيفة:
مدة الاشتراك من:	الى:
العنوان:	
الدولة:	المدينة:

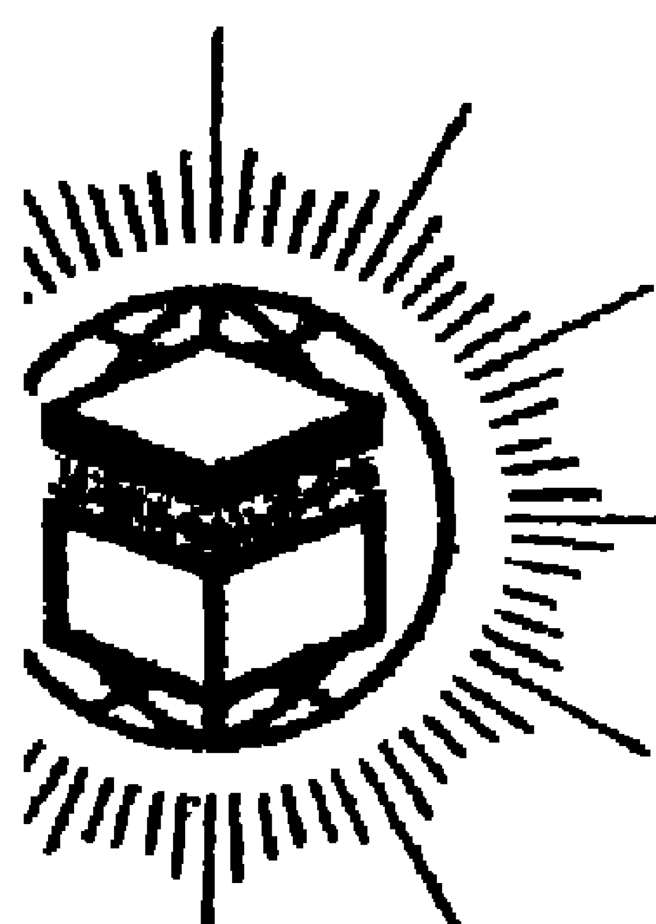
الاشتراك السنوي

داخل ايران (بالتومان)	۳۰۰
باقي دول العالم (بالدولار او ما يعادله)	۲۰

الجمهورية الاسلامية في ايران

طهران، ص. ب: ۱۱۳۶ - ۱۳۱۸۵

فاكس ۹٤٦۱۸۳۸



RISALATUT - TAQRIB

SUBSCRIPTION FORM

NAME: ....

PROFESSION: ....

PRIOD: FROM **TO**..................................

ADDRESS: ....

CITY: **COUNTRY:** ....

YEARLY SUBSCRIPTION

IRAN (RIALS)	**3000**
REST OF WORLD ($)	**20**

P.O. BOX: 13185 - 1136 FAX: 6461838
TEHRAN
ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN